



ESCUELA DE DOCTORADO
INTERNACIONAL EN ARTES Y
HUMANIDADES, CIENCIAS SOCIALES
Y JURÍDICAS DE LA USC

TESIS DE DOCTORADO

**LA RELACIÓN FILOSOFÍA
Y ESPIRITUALIDAD
EN EL PENSAMIENTO
DE RAIMON PANIKKAR**

Juan Antonio Testón Turiel

ESCUELA DE DOCTORADO INTERNACIONAL
PROGRAMA DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA

SANTIAGO DE COMPOSTELA

2020





DECLARACIÓN DEL AUTOR DE LA TESIS

LA RELACIÓN FILOSOFÍA Y ESPIRITUALIDAD EN EL PENSAMIENTO DE RAIMON PANIKKAR

D. Juan Antonio Testón Turiel

Presento mi tesis, siguiendo el procedimiento adecuado al
Reglamento, y declaro que:

- 1) La tesis abarca los resultados de la elaboración de mi trabajo.
- 2) En su caso, en la tesis se hace referencia a las colaboraciones que tuvo este trabajo.
- 3) La tesis es la versión definitiva presentada para su defensa y coincide con la versión enviada en formato electrónico.
- 4) Confirmo que la tesis no incurre en ningún tipo de plagio de otros autores ni de trabajos presentados por mí para la obtención de otros títulos.

En Santiago de Compostela, 30 de noviembre de 2020

Fdo. Juan Antonio Testón Turiel





AUTORIZACIÓN DEL DIRECTOR/TUTOR DE LA TESIS

LA RELACIÓN FILOSOFÍA Y ESPIRITUALIDAD EN EL PENSAMIENTO DE RAIMON PANIKKAR

D. Marcelino Agís Villaverde, Catedrático de Filosofía de la Universidad de Santiago de Compostela, y director de la tesis de D. Juan Antonio Testón Turiel y que lleva por título: “La relación filosofía y espiritualidad en el pensamiento de Raimon Panikkar”.


INFORMA:

Que la presente tesis, corresponde con el trabajo realizado por D. Juan Antonio Testón Turiel, bajo mi dirección, y autorizo su presentación, considerando que reúne los requisitos exigidos en el Reglamento de Estudios de Doctorado de la USC, y que como director de esta no incurre en las causas de abstención establecidas en la Ley 40/2015

En Santiago de Compostela, 30 de noviembre de 2020

Fdo. Marcelino Agís Villaverde



A large, light blue watermark of the USC logo is oriented diagonally across the page. The logo consists of the letters 'USC' in a large, bold, sans-serif font, with the full name 'UNIVERSIDAD DE SANTIAGO DE COMPOSTELA' written in a smaller font below it.

A D. Antonio Briva Mirabent
D. Camilo Lorenzo Iglesias
D. Juan Antonio Menéndez
D. Jesús Fernández González
Obispos de Astorga,
por su dedicación pastoral
a la sede asturicense



RESUMEN

Raimon Panikkar es considerado un filósofo, un teólogo y un místico. Hombre multicultural, multireligioso, a medio camino entre diversas religiones y culturas. Pertenece tanto a la tradición occidental, en cuanto cristiana y secular, como a la oriental, en cuanto hindú y budhista. El objetivo del trabajo de investigación es analizar cómo relaciona filosofía y espiritualidad en su pensamiento. En Panikkar la unión entre amor y conocimiento es lo que genera la verdadera filosofía como sabiduría. Lo que le conduce a un pensamiento en el que pretende relacionar y armonizar toda la realidad y lo aplica a las diversas ciencias, culturas y religiones. Acepta que se puede aprender de cualquier filosofía o cultura del mundo. La espiritualidad es una encarnación de una actitud religiosa particular y que es capaz de dar una visión más profunda y plena de la realidad. La espiritualidad no puede estar ceñida a ninguna cultura o religión, debe abarcar todos los caminos, sensibilidades y concepciones humanas de la vida. Panikkar es partidario de una espiritualidad integral y universal. Llega a este planteamiento después de haber experimentado la espiritualidad cristiana, la hindú y la budhista. El elemento que utiliza el autor para poner en conexión filosofía y espiritualidad es la relacionalidad. Así toma del cristianismo, del hinduismo, del budhismo, de la cultura y la filosofía occidental y oriental aquellos conceptos íntimamente conectados con la relacionalidad. Algunos confeccionados por él mismo. Como son: *pratīyasamutpāda*, pluralismo, interculturalidad, intuición cosmoteándrica, ontonomía, interdependencia, relatividad radical, trinidad radical y *advaita*. Todos ellos construyen, dimensionan y entrelazan el arquitepe del pensamiento panikkariano sobre la realidad. En Panikkar una de las grandes crisis del pensamiento occidental es la disgregación del pensamiento y de la vida, él considera la necesidad de reintegrar a la unidad todos los fragmentos del saber esparcidos en todas las civilizaciones y culturas, es lo que él denomina *Colligite Fragmenta*, y cuyo fruto serán la “secularidad sagrada”, la “ecosofía” y la aparición de la mística y espiritualidad cosmoteándrica, que se encarnarán en la figura del monje, entendido como un arquetipo humano al que todos pueden acceder, el ideal del hombre místico, contemplativo y sabio.

RESUMO

Raimon Panikkar é considerado un filósofo, un teólogo e un místico. Home multicultural, multirreligioso, a medio camiño entre as diferentes relixións e culturas. Pertence á tradición occidental, como cristiá e laica, e á oriental, como hindú e budista. O obxectivo do traballo de investigación é analizar como relaciona a filosofía e a espiritualidade no seu pensamento. En Panikkar a unión entre amor e coñecemento é a que xera a verdadeira filosofía como sabedoría. O motivo que o leva a un pensamento no que pretende relacionar e harmonizar toda a realidade e aplícala a varias ciencias, culturas e relixións. Acepta que se pode aprender de calquera filosofía ou cultura do mundo. A espiritualidade é unha encarnación dunha actitude relixiosa particular que é capaz de dar unha visión máis profunda e completa da realidade. A espiritualidade non pode limitarse a unha cultura ou relixión, debe abarcar todos os camiños, sensibilidades e concepcións humanas da vida. Panikkar está a favor dunha espiritualidade integral e universal. Chega a este punto despois de experimentar a espiritualidade cristiá, hindú e budista. O elemento que usa o autor para conectar filosofía e espiritualidade é a relacionalidade. Así, toma do cristianismo, o hinduísmo, o budismo, a cultura e a filosofía occidentais e orientais aqueles conceptos intimamente relacionados coa relacionalidade. Algúns feitos por el mesmo. Como son: *pratīyasamutpāda*, pluralismo, interculturalidade, intuición cosmoteándrica, ontonomía, interdependencia, relatividade radical, trindade radical e *advaita*. Todos eles constrúen, dimensionan e entrelazan o arquitrabe de Panikkarian pensando na realidade. En Panikkar unha das grandes crises do pensamento occidental é a desintegración do pensamento e da vida. Considera a necesidade de reintegrar na unidade todos os fragmentos de coñecemento espallados en todas as civilizacións e culturas, isto é o que el chama *Colligite Fragmenta*, e cuxo froito será a “sacra secularidade”, a “ecosofía” e a aparición do misticismo e da espiritualidade cosmoteándrica, que se encarnará na figura do monxe, entendido como un arquetipo humano ao que todos poden acceder, o ideal do home místico, contemplativo e sabio.

ABSTRACT

Raimon Panikkar is considered a philosopher, a theologian, and a mystic. Multicultural, multi-religious man, halfway between different religions and cultures. It belongs both to the Western tradition, as Christian and secular, and to the Eastern, as Hindu and Buddhist. The objective of the research work is to analyze how he relates philosophy and spirituality in his thinking. In Panikkar the union between love and knowledge is what generates true philosophy as wisdom. What leads him to a thought in which he intends to relate and harmonize all reality and applies it to the various sciences, cultures and religions. He accepts that you can learn from any philosophy or culture in the world. Spirituality is an embodiment of a particular religious attitude that is capable of giving a deeper and fuller vision of reality. Spirituality cannot be limited to any culture or religion, and it must encompass all paths, sensitivities and human conceptions of life. Panikkar is in favor of an integral and universal spirituality. He arrives at this approach after having experienced Christian, Hindu, and Buddhist spirituality. The element that the author uses to connect philosophy and spirituality is relationality. Thus it takes from Christianity, Hinduism, Buddhism, Western and Eastern culture and philosophy those concepts intimately connected with relationality. Some made by himself. Such as: *pratīyasamutpāda*, pluralism, interculturality, cosmotheandric intuition, ontonomy, interdependence, radical relativity, radical trinity and *advaita*. All of them build, dimension and intertwine the architrave of Panikkarian thought about reality. According to Panikkar one of the great crises of Western thought is the disintegration of thought and life, he considers the need to reintegrate into unity all the fragments of knowledge scattered in all civilizations and cultures, this is what he calls *Colligite Fragmenta*, and whose fruit will be “sacred secularity”, “ecosophy” and the birth of mysticism and cosmotheandric spirituality, which will be embodied in the figure of the monk, understood as a human archetype that everyone can access, the ideal of the mystical, contemplative and wise man.



ÍNDICE

ÍNDICE	13
SIGLAS	17
SIGLAS DE LAS PRINCIPALES OBRAS CITADAS	
DE RAIMON PANIKKAR	19
INTRODUCCIÓN	25
1. Planteamiento del problema y argumento del trabajo	25
2. Estado de la cuestión	30
3. Estructura y metodología de la Tesis	35
4. Agradecimientos	39

PRIMERA PARTE LA FILOSOFÍA DE RAIMON PANIKKAR

CAPÍTULO 1: RAIMON PANIKKAR, UNA BIOGRAFÍA VIVA .	43
1.1 Etapa de formación y análisis (1918-1953)	43
1.2 Descubrimiento de su realidad índica (1953-1967)	49
1.3 Profesor universal y filósofo de la religión (1967-1987)..	56
1.4 Vuelta a las raíces y paternidad intelectual (1987-2010) .	59
CAPÍTULO 2:	
LAS CLAVES FILOSÓFICAS DE RAIMON PANIKKAR	67
2.1 La propuesta filosófica de Raimon Panikkar	67
2.1.1 La tradición filosófica y espiritual	67
2.1.2 La filosofía como sabiduría del amor	74
2.1.3 El amor como vínculo de toda realidad	79
2.2 La Intuición <i>Cosmoteándrica</i>	84
2.2.1 La Realidad <i>Cosmoteándrica</i>	84
2.2.2 La visión triádica de la realidad	89
2.2.3 La Antropología <i>Cosmoteándrica</i>	96
CAPÍTULO 3: LA RELACIÓN FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA	103
3.1 El pensamiento teológico de Raimon Panikkar	103
3.2 El reencuentro necesario entre filosofía y teología	111
3.3 Necesidad del mundo simbólico	117
3.4 Armonización del <i>mythos</i> , el <i>logos</i> y el <i>pneuma</i>	122

CAPÍTULO 4: FILOSOFÍA DE LA INTERCULTURALIDAD	131
4.1 Filosofía y Religión	131
4.1.1 Razón y fe en Occidente	131
4.1.2 Razón y fe en Oriente	135
4.2 La cuádruple identidad	139
4.3 Diálogo e interculturalidad	149
4.3.1 La filosofía imperativa y dialógica	149
4.3.2 El diálogo dialógico	153
4.3.3 El diálogo ecuménico	157
4.3.4 El diálogo intrarreligioso	160
4.4 Hermenéutica intercultural	164
4.4.1 Hermenéutica <i>diatópica</i>	164
4.4.2 <i>Equivalentes homeomórficos</i>	168
4.5 Pluralismo cultural, religioso y filosófico	171
CAPÍTULO 5: FILOSOFÍA DE LA CIENCIA	177
5.1 Teofísica	177
5.2 Tempiternidad	181
5.3 Tecnocronía	184

SEGUNDA PARTE

ESPIRITUALIDAD, RELIGIÓN Y SABIDURÍA

CAPÍTULO 6:

CLAVES DE LA ESPIRITUALIDAD PANIKKARIANA	191
6.1. Conceptos de la espiritualidad panikkariana	191
6.1.1 El concepto de Espiritualidad	191
6.1.2 El concepto de Religión	195
6.1.3 El concepto de Sabiduría	201
6.2. Formas de la espiritualidad panikkariana	204
6.2.1 Iconolatría – <i>Karmamârga</i>	204
6.2.2 Personalismo – <i>Bhaktimârga</i>	207
6.2.3 <i>Advaita</i> – <i>Jñanamârga</i>	209

CAPÍTULO 7: ESPIRITUALIDAD CRISTIANA	213
7.1 El lugar de la espiritualidad cristiana en Raimon Panikkar	213
7.2 El misterio cristiano	221
7.2.1 La Trinidad	221
7.2.2 Cristo	233
7.2.3 Virgen María	246
7.3 Las expresiones de la espiritualidad cristiana	251
7.3.1 Oración y Plegaria	251
7.3.2 Cruz y Penitencia	256
7.3.3 Eucaristía	261
7.4 Las virtudes teologales	268
7.4.1 Fe	268
7.4.2 Esperanza	274
7.4.3 Caridad	278
7.5 La Iglesia y los estados de vida del cristiano	282
7.5.1 La Iglesia	282
7.5.2 Espiritualidad Secular	290
7.5.3 Espiritualidad Sacerdotal	293
7.5.4 Espiritualidad Monástica	298
CAPÍTULO 8: ESPIRITUALIDAD HINDÚ	303
8.1 ¿Qué es el hinduismo para Raimon Panikkar?	303
8.2 Las tres vías de la espiritualidad hindú	313
8.2.1 Vía de la acción. <i>Karma-mârga</i>	314
8.2.2 Vía de la contemplación. <i>Jñâna-mârga</i>	318
8.2.3 Vía de la devoción. <i>Bhakti- mârga</i>	323
8.3 La cuaternidad perfecta de la espiritualidad hindú	327
8.3.1 Las cuatro castas	329
8.3.2 Los cuatro estados	332
8.3.3 Los cuatro valores	338
8.3.4 Las cuatro dimensiones de la realidad	343
CAPÍTULO 9: ESPIRITUALIDAD BUDDHISTA	351
9.1 ¿Qué es el buddhismo para Raimon Panikkar?	351
9.2 El mensaje del Buddha (El Iluminado)	359
9.3 Las cuatro nobles verdades y el óctuplo camino	367

9.4 Características espirituales	376
9.4.1 La gran compasión	376
9.4.2 El noble silencio	380
9.4.3 La paz	390
9.5 El <i>nirvâna</i>	399

TERCERA PARTE RELATIVIDAD RADICAL Y MISTICA COSMOTEÁNDRICA

CAPÍTULO 10: RELATIVIDAD RADICAL	409
10.1 <i>Colligite fragmenta</i>	409
10.1.1 Ontonomía	409
10.1.2 La Relatividad Radical e Interdependencia	416
10.1.3 <i>Pratīyasamutpāda</i>	426
10.1.4 La intuición <i>Advaita</i>	430
10.2 Implicaciones de la Relatividad Radical	440
10.2.1 Secularidad Sagrada	440
10.2.2 Ecosofía	449
CAPÍTULO 11: MÍSTICA COSMOTEÁNDRICA	459
11.1 La Nueva Inocencia	459
11.2 La experiencia mística: el tercer ojo	467
11.3 Espiritualidad Cosmoteándrica	477
11.4 El monje, modelo de espiritualidad cosmoteándrica	501
CONCLUSIONES	513
1. La visión filosófica	513
2. La visión espiritual	520
3. La visión armónica	535
BIBLIOGRAFÍA	549
1. Obras de Raimon Panikkar	549
2. Estudios	576
ANEXOS	603

SIGLAS

An	Anguttara Nikâya
Ap	Apocalipsis
BG	Bhagavad Gîtâ
BU	Brhadâranyaka Upanisad
BS	Brahma Sûtra
col	Columna
CU	Chândogya Upanisad
Dh	Dhammapada
DN	Dîgha Nikâya
dir	Director
dirs	Directores
ed.	Editor
Gn	Génesis
Heb	Hebreos
Jn	Evangelio de san Juan
KathU	Katha Upanisad
Lc	Evangelio de san Lucas
LG	<i>Lumen Gentium</i> . Concilio Vaticano II
MandU	Mândûkya Upanisad
MN	Majjhima Nikâya
Mt	Evangelio de san Mateo
PL	<i>Patrologiae Latinae</i>
Rm	Carta a los Romanos
RV	Rg-veda
SN	Samyutta Nikâya
SU	Svetâsvatara Upanisad
vol	volumen
YS	Yoga Sûtra
I Cor	Primera Carta a los Corintios
II Cor	Primera Carta a los Corintios
I Jn	Primera Carta de san Juan
I Tes	Primera Carta a los Tesalonicenses



SIGLAS DE LAS PRINCIPALES OBRAS CITADAS DE RAIMON PANIKKAR

AAF	<i>Algunos aspectos fenomenológicos de la espiritualidad hindú actual</i>
ACR	<i>Autoconciencia cristiana y religiones</i>
AEC	<i>Aspectos de una espiritualidad cosmoteándrica</i>
AEH	<i>Algunos aspectos de la espiritualidad hindú</i>
AFC	<i>Aporías en la Filosofía Comparada de la Religión</i>
AFO	<i>L'amore fonte originaria dell'universo</i>
AI	<i>La armonía invisible</i>
BA	<i>Buddhismo e Ateismo</i>
BKA	<i>Un desafío intercultural. Bhakti – Karunâ - Agapê</i>
BTA	<i>Un buen teólogo debe amar el mito</i>
CDH	<i>El Cristo desconocido del hinduismo</i>
CEC	<i>Camino espiritual cristiano</i>
CF	<i>Colligite Fragmenta</i>
CN	<i>El concepto de Naturaleza</i>
CMI	<i>La creación en la metafísica india</i>
CO	<i>Le concept d'Ontonomie</i>
COM	<i>Cometas</i>
CRC	<i>Unas consideraciones sobre las reuniones internacionales de católicos</i>
CS	<i>Culto y secularización</i>
CUL	<i>Culto</i>
DBC	<i>Diálogo budhista-cristiano. Sûnyatâ-Plêrôma</i>
DC	<i>Entre Déu i el cosmos</i>
DFC	<i>¿Dónde está el fulcro de la filosofía comparativa?</i>
DHC	<i>Diálogo hindú-cristiano. Advaita y Bhakti</i>
DHIR	<i>El diálogo humano en la inter-independencia religiosa</i>
DI	<i>El diálogo intrarreligioso</i>
DIA	<i>El agua de la gota. Fragmentos de los diarios</i>
DP	<i>El desafío del pluralismo</i>
DS	<i>Los dioses y el Señor</i>
DSSD	<i>El Dios del ser y el ser de Dios</i>
ECD	<i>Experiencia cristiana de Dios</i>

ECO	<i>Ecosofía</i>
ED	<i>La experiencia de Dios</i>
EEC	<i>Ecumenismo ecuménico y crítico</i>
EEP	<i>El espíritu de la palabra</i>
EFI	<i>La experiencia filosófica de la India</i>
EH	<i>Espiritualidad Hindú</i>
EP	<i>El espíritu de la política. Homo politicus</i>
ES	<i>Elogio de la sencillez</i>
EV	<i>La Experiencia Védica</i>
EVM	<i>La experiencia de la Vida. La mística</i>
FCE	<i>Fe y Creencia sobre la experiencia multirreligiosa</i>
FDH	<i>La fe como dimensión constitutiva del hombre</i>
FEV	<i>La filosofía como estilo de vida</i>
FRE	<i>La Filosofía de la Religión en el encuentro contemporáneo de las culturas</i>
GL2	<i>Las Gifford Lectures. Introducción</i>
GL5	<i>Las Gifford Lectures. La morada de lo divino</i>
GL6	<i>Las Gifford Lectures. El mito triádico</i>
GL7	<i>Las Gifford Lectures. La invariante teantropocósmica</i>
GL8	<i>Las Gifford Lectures. La dimensión divina</i>
GL9	<i>Las Gifford Lectures. El Mythos emergente</i>
GP9	<i>El Gozo Pascual</i>
HC1	<i>Humanismo y Cruz. Visión de síntesis del universo</i>
HC4	<i>Humanismo y Cruz. Sobre la teología y la universidad</i>
HC5	<i>Humanismo y Cruz. Sobre el sentido cristiano de la vida. "Extra Ecclesiam nulla salus"</i>
HC6	<i>Humanismo y Cruz. Sobre el sentido cristiano de la vida. Su aspecto paradigmático en los primeros cristianos</i>
HC7	<i>Humanismo y Cruz. Sobre el sentido cristiano de la vida. La acción misionera</i>
HC11	<i>Humanismo y Cruz. Cristiandad y Cruz</i>
HC12	<i>Humanismo y Cruz. La Eucaristía y la Resurrección de la Carne</i>
HMD	<i>¿Hablamos del mismo Dios?</i>
HMT	<i>El Hombre, un misterio trinitario</i>

HRC	<i>Hermenéutica de la religión comparada</i>
IFB	<i>Introducción. La fascinación del budhismo</i>
IGC	<i>La India. Gente, cultura, creencias</i>
IM	<i>Iconos del misterio</i>
IC	<i>La intuición cosmoteándrica</i>
IRP	<i>Identidad religiosa y pluralismo</i>
IS	<i>Invitación a la sabiduría</i>
IT	<i>Introducción a la teofísica</i>
IV	<i>Iniciación a los Vedas</i>
JFS	<i>F.H. Jacobi y la filosofía del sentimiento</i>
JTG	<i>Trisangam: Jordán, Tíber y Ganges</i>
MCE	<i>María. El Camino espiritual cristiano</i>
MCIC	<i>Il mistero del culto nell'induismo e nell cristianesimo</i>
MCT	<i>La misa como "consecratio temporis". La Tempiternidad</i>
MEH	<i>El monje según las escrituras del hinduismo</i>
MEV	<i>De la Mística. Experiencia plena de la Vida</i>
MFH	<i>Mito, Fe y Hermenéutica</i>
MI	<i>La mirada inocente</i>
ML	<i>Mythos y logos. Visión mitológica y visión racional del mundo</i>
MM	<i>Meditación sobre Melquisedec</i>
MP	<i>El mito de Prajâpati</i>
MPTB	<i>El mito del pluralismo. La Torre de Babel</i>
MS	<i>El mundanal silencio</i>
MR	<i>Misterio y Revelación</i>
MRT	<i>Mort i Resurrecció de la Teologia</i>
NAR	<i>Nueve apuntes para una reflexión sobre la religión</i>
ND	<i>Novenario sobre Dios</i>
NI2	<i>La nueva inocencia. La intuición cosmoteándrica</i>
NI12	<i>La nueva inocencia. Carta desde el monte Athos</i>
NI14	<i>La nueva inocencia. Mi testimonio de fe</i>
NI15	<i>La nueva inocencia. La plegaria de nuestro ser</i>
NI17	<i>La nueva inocencia. La problemática del "aggiornamento" monástico</i>

NI28	<i>La nueva inocencia. Una espiritualidad para nuestro tiempo</i>
OC	<i>Ontonomía de la Ciencia</i>
OS	<i>El origen: El silencio</i>
PD	<i>La presencia de Dios</i>
PC	<i>Patriotismo y Cristiandad</i>
PCC	<i>Pensamiento científico y pensamiento cristiano</i>
PDC	<i>Paz y desarme cultural</i>
PEC	<i>La puerta estrecha del conocimiento</i>
PFPR	<i>Pluralismo filosófico y pluralidad de religiones</i>
PHC	<i>La plenitud del hombre. Una cristofanía</i>
PI	<i>Paz e interculturalidad</i>
PMS	<i>Preparar una morada a la sabiduría</i>
PR	<i>Pluralismo religioso: El desafío metafísico</i>
PT	<i>El presente tempiterno</i>
PTM	<i>Parivrâjaka: La tradición del monje en la India</i>
PVM	<i>Prólogo. La Virgen María</i>
QP	<i>Quaternitas perfecta: La cuádruple naturaleza humana</i>
RC	<i>Religión y Cuerpo</i>
RCM	<i>La relación de los cristianos con el medio ambiente no-cristiano</i>
REL	<i>Relámpagos</i>
RFC	<i>Religión, Filosofía y Cultura</i>
RFR	<i>La religión del futuro o la crisis del concepto de "Religión"</i>
RR	<i>Religión y religiones</i>
SB	<i>El Silencio del Buddha</i>
SC	<i>Salvation in Christ</i>
SCH	<i>Sunahsepa: un mito sobre la condición humana</i>
SK	<i>El símbolo del Karman</i>
SM	<i>El sentido del mito</i>
SP	<i>El silencio de la palabra</i>
SPSB	<i>El silencio y la palabra. La sonrisa de Buddha</i>
SS	<i>Símbolo y simbolización</i>
SSD	<i>Símbolo y simbolización. La diferencia simbólica</i>
ST	<i>Sugerencias para una Teofísica</i>

TER	<i>La Trinidad y la experiencia religiosa</i>
TEHP	<i>La Trinidad. Una experiencia humana primordial</i>
TIM	<i>Tolerancia, ideología y mito</i>
TF	<i>La tradición filosófica</i>
TT	<i>Técnica y tiempo</i>
TTT	<i>Technique et temps: La Technochronie</i>





INTRODUCCIÓN

1. Planteamiento del problema y argumento del trabajo

En el año 2015 durante una visita a una librería de Santiago de Compostela llegó a mis manos, por casualidad, una reciente biografía de Raimon Panikkar del profesor W. Bielawski¹. Su adquisición y posterior lectura suscitó en mí un interés por el pensamiento filosófico y espiritual de Panikkar. Su estudio me abrió un campo novedoso de investigación a los estudios de su pensamiento y que podían servir de complemento a mis investigaciones anteriores. Lentamente se fue confeccionando en mi mente la posibilidad de realizar una investigación más exhaustiva de su pensamiento filosófico y espiritual. A lo que se añade mi pasión y amor por el pensamiento filosófico y teológico, y la búsqueda de caminos de relación entre filosofía, teología y espiritualidad. Lo que conlleva la necesidad de tender puentes de diálogo entre estas ciencias, que en otros tiempos habían desaparecido por diversas vicisitudes históricas e intelectuales.

Al mismo tiempo, el personaje que reflejaba la bibliografía mostraba un ímpetu humano, una búsqueda intelectual, un deseo profundo de una vida religiosa plena y la necesidad de relacionar todas las ciencias entre sí, *Colligite Fragmenta*², nos dirá el mismo. Y no solo de las ciencias, sino de toda la realidad. Es buscar la interconexión de todo con todo, como destacan casi todas las místicas³. Panikkar es una personalidad desbordante que impactó

¹ Cf. M. BIELAWSKI, *Panikkar. Una Biografía*, Barcelona 2014, 365 págs (=M. BIELAWSKI, *Panikkar. Una Biografía*)

² Cf. R. PANIKKAR, *Colligite Fragmenta. Por una integración de la realidad*, en *Obras Completas, VIII. Visión trinitaria y cosmoteándrica: Dios-Hombre-Cosmos*, Barcelona 2016, 237-363.

³ Cf. R. PANIKKAR, *¿Mística comparada?*, en *La mística en el siglo XXI*, Madrid 2002, 228.

positivamente a muchas de las personas que lo conocieron, creando a su alrededor un grupo de seguidores que, ya sea por razones espirituales o intelectuales, lo tomaron como referente. Y junto a todo ello, su personalidad se enriqueció aún más debido a su participación en grandes acontecimientos de la Iglesia, el conocer a grandes figuras del pensamiento del siglo XX, el tratar de cerca a personalidades de referencia mundial, y sus múltiples viajes por el mundo. Todo ello hacen de Panikkar una de las personalidades más cultas y con un bagaje humano, espiritual e intelectual más rico de su tiempo.

En las primeras páginas de una de las obras de Raimon Panikkar titulada *Invitación a la Sabiduría* nuestro autor dice que “Escribir es, para mí, vida intelectual, y ésta es, a su vez, existencia espiritual”⁴. Con estas breves palabras Raimon Panikkar da razón y sentido a la esencia del trabajo que pretendemos abordar, y que posiblemente haría que sobrasen el resto de las páginas de esta investigación si lográsemos entenderlas en toda su plenitud. En estos pocos vocablos Panikkar explica su existencia, ya que la mayor parte de su vida la dedicó a componer su amplia obra intelectual. Él nos dice con claridad que escribir es para él vida intelectual y que su vida intelectual es su existencia espiritual, es decir, lo intelectual y lo espiritual son algo que van íntimamente unidos en su vida, son la esencia de su vida. Todo ello explica quién es Raimon Panikkar. Esta breve expresión justifica el porqué del trabajo que pretendemos abordar, relacionar su filosofía y su espiritualidad, relacionar su intelecto y su pensamiento con su espiritualidad, fruto y expresión de una única vida que fue la de Panikkar, uno solo ser, un solo pensar, un solo espíritu viviente. Nos dirá con claridad:

“Escribo. No sobre mí mismo, sino que me escribo a mí mismo. Todo aquello que escribo es, al menos, una parte de mi yo. Todo lo que escribo es autobiográfico. Sólo pongo por escrito pensamientos que yo mismo he pensado como palabras.

⁴ R. PANIKKAR, *La filosofía como estilo de vida*, en *Invitación a la sabiduría*, Madrid 1998, 103 (=FEV).

Yo mismo soy aquello de que escribo y escribo como alguien que habla”⁵.

Pero ¿hasta qué punto se relacionan la espiritualidad y la filosofía en un autor? Esta sería una de las grandes cuestiones que nos podemos hacer al abordar este trabajo de investigación. ¿Dónde comienza el filósofo? ¿Dónde empieza el místico, el hombre espiritual? ¿Cuáles son los límites de cada uno de ellos? ¿Era Panikkar más filósofo que espiritual o más espiritual que filósofo? Estas y otras múltiples preguntas nos podemos plantear. Lo cierto es que en Panikkar se dio una conjunción perfecta, locuaz, interesante entre su pensamiento y su experiencia espiritual. No muchas personas logran esta conjunción entre el intelecto y su mundo espiritual. Los hay que tienen un gran mundo místico y espiritual, un gran mundo interior, pero no son capaces de expresarlo. Otros, al contrario, fueron capaces de escribir y redarlas largas páginas de pensamiento pero que no lograron derramar en ellas la esencia de su interioridad. En Panikkar no fue así, su obra escrita es expresión de su vida interior, de su espiritualidad, de lo que anidaba en su corazón en los anhelos más profundos de su ser, por lo que incluso fue considerado un profeta de nuestro tiempo⁶.

Pero también nos dirá que no quiere establecer una dicotomía entre lo interior y lo exterior, entre la acción y la contemplación⁷. Él es partidario de la unidad entre todas las dimensiones de la realidad. Por ello, nos dirá que escribir le permite profundizar en el misterio de la realidad, es un acto religioso, que requiere pensamiento, contemplación e, incluso, forjar los pensamientos necesarios para encarnar la palabra⁸. Todo lo cual nos conduce a diversas preguntas. ¿Dónde comienza el teólogo y filósofo? ¿Qué es filosofía y teología? ¿Panikkar fue más un filósofo de la religión o un teólogo? Todas estas preguntas ya se las realizaba el propio Panikkar en los años cuarenta del siglo XX, buscando, ya entonces, caminos de síntesis: “la Filosofía

⁵ FEV, 101.

⁶ Cf. R. SMET, *Raimundo Panikkar, un profeta para nuestro tiempo*, “Anthropos” 53-54 (1985) 73.

⁷ Cf. FEV, 107.

⁸ Cf. FEV, 104.

podrá hacer al hombre sabio, la Religión lo podrá hacer santo; falta verificar la unión, hacer la síntesis entre estos dos valores. El santo acaso haya realizado el Bien. El sabio quizá haya llegado a la Verdad; pero todavía puede haber divorcio entre el Bien y la Verdad”⁹.

Panikkar es consciente que una de las grandes tragedias de Occidente es la separación entre filosofía y espiritualidad, o como él mismo nos dirá, el divorcio entre conocimiento y amor, entre razón y fe, entre ciencia y religión, y entre filosofía y teología¹⁰. Para él la experiencia no tiene únicamente un elemento cognitivo, no es algo exclusivamente teórico¹¹. Es algo mucho más profundo, es algo de dimensión mística, dimensión que la filosofía contemporánea ha perdido. Así, nos lo refiere Panikkar en su obra escrita:

“La gran crisis de la Filosofía en el mundo contemporáneo se debe a la pérdida del sentido místico de la existencia, que la filosofía oficial no se ha interesado en cultivar. Una filosofía como simple *opus rationis* no guía ni ilumina al hombre en su quehacer cotidiano. Lo triste es que la filosofía oficial ya ha renunciado a ello, dejando un hueco por el que luego se cuelean fundamentalismos y sectas de toda clase”¹².

Esta importancia del reencuentro entre filosofía y mística, y, por tanto, el volver a introducir la mística en el terreno de la reflexión filosófica ha sido defendido por múltiples pensadores en los últimos decenios, Panikkar cita a algunos: S Radhaskrishnan, S.N. Dasgupta, F. von Hügel, R. Otto, F. Heiler, M. Eliade, L. Lévy-Bruhl, M. Bloncel, H. Bergson, J Baruzi, H. Brémond, R. Guénon, W. James, A. Huxley, Ph. Sherrard, E. Underhill, R.C. Zaehner, y otros muchos¹³. Por tanto, hace falta una vida que sea auténtica para poder hacer y fundamentar una verdadera filosofía. La verdadera filosofía exige un

⁹ Cf. R. PANIKKAR, *Visión de síntesis del universo*, en *Humanismo y Cruz*, Madrid 1963, 22 (=HC1).

¹⁰ Cf. FEV, 116.

¹¹ Cf. R. PANIKKAR, *La experiencia de la Vida. La mística*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, 1. Mística, plenitud de Vida*, Barcelona 2015, 359 (=EVM).

¹² Cf. EVM, 352.

¹³ Cf. R. PANIKKAR, *Introducción*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, 1. Mística, plenitud de Vida*, Barcelona 2015, 23.

corazón puro y un espíritu ascético¹⁴. De este modo, Raimon Panikkar es plenamente consciente de la relación profunda que hay entre filosofía y la espiritualidad. La reconciliación y reencuentro entre ambas dimensiones del hombre será la salvación de la filosofía y del propio hombre. Ya que el hombre es una unidad, y ello confiere unidad a la búsqueda de la verdad para avanzar en el camino de síntesis que aspiran tanto el corazón humano como el intelecto humano¹⁵.

Panikkar descubre que la separación entre filosofía y espiritualidad, filosofía y religión, filosofía y teología, no está presente en el pensamiento y la espiritualidad de la India. Tan solo con la llegada de los occidentales, que han traído importado el racionalismo filosófico y la dicotomía espiritual, ha empezado a calar en aquellas latitudes problemas de Occidente que no eran propios de la cultura india¹⁶. Por ello, la mayor lacra de la cultura contemporánea tanto en Occidente como en Oriente es el divorcio entre conocimiento y amor, y que ha causado una profunda herida en el corazón del hombre; corazón que, según las mayor parte de las tradiciones, es la sede tanto del intelecto como del sentimiento¹⁷. De este modo, Panikkar deja constatado en sus escritos su preocupación por la relación entre estas dos dimensiones del ser humano y que se expresan de diversos modos en la religión, en la cultura, en la espiritualidad, en la filosofía, en la vida, al fin y al cabo, de las diversas culturas y realidades humanas del hombre. Conocimiento y Amor, Inteligencia y Corazón, Filosofía y Espiritualidad. Por ello, se siente profundamente atraído y en comunión con aquellas tradiciones en las que no hay separación entre filosofía y teología¹⁸.

Cuando en el año 1989, y contando setenta años de edad, imparte las *Gifford Lectures* en la Universidad de Edimburgo¹⁹ dirá

¹⁴ Cf. FEV, 116.

¹⁵ Cf. HC1, 26-27.

¹⁶ Cf. R. PANIKKAR, *La India. Gente, cultura, creencias*, Madrid 1960, 69-71.

¹⁷ Cf. R. PANIKKAR, *Espiritualidad Hindú, sanâtana dharma*, Barcelona 2005, 167-168.

¹⁸ Cf. R. PANIKKAR, *La armonía invisible: ¿Una teoría universal de la religión o una confianza cósmica en la realidad?*, en *Obras Completas, II. Religión y religiones*, Barcelona 2015, 281

¹⁹ Cf. M. BIELAWSKI, *Panikkar. Una Biografía*, 357.

“que la preparación de estas conferencias ha sido una disciplina tanto espiritual como intelectual”²⁰, constando en sus escritos y en su propia vida la relación entre espiritualidad y filosofía, entre pensamiento y corazón. Ambas, dimensiones esenciales del hombre. Panikkar va más allá y complementará lo dicho aplicándolo a su propia vida, la cual parece haber sido guiada por una pasión, por un conocimiento verdaderamente salvífico, o con otras palabras, comunión con lo real, consciencia participativa en la realidad, sabiduría, *philosophia*, o incluso santidad²¹.

Todo lo anteriormente referido constata la importancia del tema en la vida y el pensamiento de Raimon Panikkar, y justifica que pueda ser objeto de una investigación dentro del marco de una Tesis Doctoral en el área de Filosofía, y con la metodología científica que le es propia a este género de estudios.

2. Estado de la cuestión

Raimon Panikkar es uno de los grandes pensadores españoles del siglo XX²². Aunque su marco vital no se redujo únicamente a España. Panikkar fue una persona educada y formado entre dos tradiciones espirituales, filosóficas y teológicas, de padre indio y de madre española, de quienes recibió una esmerada y cuidada educación. Su pensamiento traza un puente entre Oriente y Occidente, a lo que se añade su personalidad y a su intelecto. Toda esta riqueza personal le llevó a vivir en un terreno de frontera, dedicándose al estudio comparado de las religiones y al diálogo interreligioso²³. A todo ello se une su basta formación intelectual: Doctor en Filosofía y Letras (1946), en Químicas (1958) y en Teología (1961)²⁴. Todo ello lo conforman como un pensador dinámico y profundamente abierto a las

²⁰ R. PANIKKAR, *Introducción*, en *Obras Completas, X. Filosofía y teología, 1. El ritmo del Ser. Las Gifford Lectures*, Barcelona 2019, 96 (=GL2).

²¹ Cf. GL2, 98-99.

²² Cf. X. PIKAZA IBARRONDO, *RAIMON PANIKKAR (1918-2010) IN MEMORIAM*, “Concilium” 338 (2010) 167.

²³ Cf. J. BOSCH NAVARRO, *PANIKKAR, Raimon*, en *Diccionario de Teólogos/as Contemporáneos*, Burgos 2004, 731 (=J. BOSCH NAVARRO, *PANIKKAR, Raimon*).

²⁴ Cf. V. PÉREZ PRIETO – J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*, Barcelona 2016, 16-17 (=V. PÉREZ PRIETO – J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*).

diferentes dimensiones de la realidad y, por tanto, del saber desde diferentes perspectivas²⁵. Tuvo una vida dinámica e intensa que le llevó a viajar por todo el mundo y a impartir clases en diversas universidades, publicó en varios idiomas y en revistas y editoriales de múltiples países²⁶. A lo que hemos de añadir más de sesenta libros publicados en distintos países, y alrededor de mil artículos de investigación en revistas nacionales e internacionales²⁷. Todo ello nos da una imagen de la importancia intelectual del filósofo de Tavertet.

Este recorrido personal y su amplia producción científica son ampliamente reconocidos en los ambientes docentes e investigadores de las universidades del mundo. Lo que ha conducido a que múltiples investigadores estudien su pensamiento y se celebren diversos congresos monográficos para estudiar su obra intelectual. De entre los estudiosos que han analizado las claves de su pensamiento podemos destacar a los siguientes: R. Cappellini²⁸, G. Cognetti²⁹, F. X. D'Sa³⁰, B. Nitsche³¹, J. Prabhu³², R. Vachon³³, S. Eastham³⁴, G. Vacchelli³⁵, A. Calabrese³⁶, P. Calabró³⁷, L. Marcato³⁸, J. C. Valverde³⁹, A.

²⁵ Cf. V. PÉREZ PRIETO, *Más allá de la fragmentación de la teología, el saber y la vida: Raimon Panikkar*, Valencia 2008, 147-187 (=V. PÉREZ PRIETO, *Más allá de la fragmentación*).

²⁶ Cf. J. BOSCH NAVARRO, PANIKKAR, *Raimon*, 731.

²⁷ Cf. V. PÉREZ PRIETO – J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*, 311-400.

²⁸ Cf. M. R. CAPPELLINI, *Sulle tracce del sogno dell'uomo. A colloquio con Raimon Panikkar tra tradizioni e pensiero contemporáneo*, Milán 2010, 174 págs.

²⁹ Cf. G. COGNETTI, *La pace è un'utopia? La prospettiva di Raimon Panikkar*, Mannelli, Rubbentino Soveria 2006.

³⁰ Cf. F. X. D'SA, *Dio, l'Uno e Trino e l'Uno-Tutto. Introduzione all'incontro tra Cristianesimo e Induismo*, Queriniana, Brescia 1996.

³¹ Cf. B. NITSCHKE (Hg.), *Gottesdenken in interreligiöser Perspektive. Raimon Panikkar's Trinitätstheologie in der Diskussion. Unter Mitarbeit von Guido Beck*, Frankfurt/Main- Paderborn, 2005.

³² Cf. J. PRABHU (ed.), *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*, Orbis Books, Maryknoll-New York 1996, 307 págs.

³³ Cf. R. VACHON, R. Panikkar, *Philosophe de la paix*, en *Philosophia Pacis. Homenaje a Raimon Panikkar*, Editorial Símbolo, Madrid 1989, 239-245.

³⁴ Cf. S. EASTHAM, *The Three World of Raimon Panikkar, A Guided Tour*, en *Raimon Panikkar. His Legacy and Vision*, Somaiya Publications Pvt Ltd, Mumbai 2008, 89-116.

³⁵ Cf. G. VACCHELLI, *Per un'alleanza delle religioni. La Bibbia tra Panikkar e la radice ebraica*, Servitium, Milano 2010.

³⁶ Cf. A. CALABRESE, *Il diálogo intrareligioso nella filosofia di Raimon Panikkar*, Quaderni di studi. Istituto Superiore di Scienze Religiose, Lecce 2004. A. CALABRESE, *La nozione di fede nella filosofia delle religioni di Raimon Panikkar*, "Religioni e società" 64

Rossi⁴⁰, V. Pérez Prieto⁴¹, M. Bielawski⁴², Gundisalva⁴³, S. Calza⁴⁴, J. Choza⁴⁵, R. Luise⁴⁶, Smet⁴⁷, L. Villanova⁴⁸ y J.L. Meza Rueda⁴⁹. A los que podríamos añadir otros muchos, pero estos, por si solos, muestran la importancia de Panikkar en el pensamiento intelectual y universitario del mundo. A lo ya dicho hemos de añadir las más de treinta tesis doctorales que se han realizado sobre su pensamiento en diversas universidades de todo el mundo en las últimas décadas. Recogemos el elenco realizado por V. Pérez Prieto⁵⁰: A. Loss (1971)⁵¹, D. Munnford (1975)⁵², G. P.Violi (1976)⁵³, I. N. Hunter

(2009) 79-90. A. CALABRESE, *Il paradigma accogliente. La filosofia interculturale in Raimon Panikkar*, Milán 2012, 137 págs.

³⁷ Cf. P. CALABRÓ, *Le cose si toccano, Raimon Panikkar e le scienze moderne*, Bologna 2011.

³⁸ Cf. L. MARCATO, *Le radici del diálogo. Filosofia e Teologia nel pensiero di Raimon Panikkar*, Milán 2017, 396 págs.

³⁹ Cf. J.C. VALVERDE CAMPOS, *De la ecología a la ecosofía. La intuición de Raimon Panikkar*, Barcelona 2020, 392 págs.

⁴⁰ Cf. A. ROSSI, *Pluralismo e armonía. Introduzione al pensiero di Raimon Panikkar*, Assisi 2011, 331 págs.

⁴¹ Cf. V. PÉREZ PRIETO, *Más allá de la fragmentación de la teología, el saber y la vida: Raimon Panikkar*, Valencia 2008, 241 págs. Cf. V. PÉREZ PRIETO – J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*, Barcelona 2016, 400 págs.

⁴² Cf. M. BIELAWSKI, *Panikkar. Una Biografía*, Barcelona 2014, 365 págs (=M. BIELAWSKI, *Panikkar. Una Biografía*).

⁴³ Cf. GUNDISALVA, *El nuevo Siddhartha*, Barcelona 1986, 216 págs

⁴⁴ Cf. S. CALZA, *La Contemplazione. Via privilegiata al dialogo cristiano-induista. Sulle orme di J. Monchanin, H. Le Saux, R. Panikkar e B. Griffiths, Poline*, Milán 2001, 368 págs (=S. CALZA, *La Contemplazione*).

⁴⁵ Cf. J. CHOZA, *RAIMON PANIKKAR, IN MEMORIAM*, “Thémata” 44 (2011) 605-612.

⁴⁶ Cf. R. LUISE, *Raimon Panikkar. Profeta del dopodomani* Milán 2011, 316 págs (=R. LUISE, *Raimon Panikkar. Profeta del dopodomani*).

⁴⁷ Cf. R. SMET, *Raimundo Panikkar, un profeta para nuestro tiempo*, “Anthropos” 53-54 (1985) 73-78.

⁴⁸ Cf. L. VILLANOVA, *Raimon Panikkar: Dal divino al sacro. Passi di un percorso possibile*, Milán 2015 (=L. VILLANOVA, *Raimon Panikkar: Dal divino al sacro. Passi di un percorso possibile*).

⁴⁹ Cf. V. PÉREZ PRIETO – J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*, Barcelona 2016, 400 págs.

⁵⁰ Cf. V. PÉREZ PRIETO, *Más allá de la fragmentación de la teología, el saber y la vida: Raimon Panikkar*, Valencia 2008, 340-341.

⁵¹ Cf. A. LOSS, *L'esperienza religiosa in Raimundo Panikkar*, Università di Pavia 1971.

⁵² Cf. D. MUNNIFORD, *The Theology of R. Panikkar*, Oxford University 1975.

⁵³ Cf. G. P.VIOLI, *Introduzione a Raimundo Panikkar. La filosofia della religione tra apofatismo e dialogo religioso*, Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano 1976.

(1977)⁵⁴, R. Smet (1980)⁵⁵, Kana Mitra (1980)⁵⁶, Casey Bailey (1984)⁵⁷, R. W. Buckalew (1988)⁵⁸, D. Veliath (1988)⁵⁹, F. Comina (1992)⁶⁰, C. Haas (1992)⁶¹, G.V. Hall (1993)⁶², K. Ahlstrand (1993)⁶³, L. A. Savari Raj (1994)⁶⁴, Cheriyan Menacherry (1995)⁶⁵, W. Aragão de Moraes (1997)⁶⁶, M. Gogos (1997)⁶⁷, L. Anthony Savari Raj (1998)⁶⁸, K. Harms (1999)⁶⁹, C. Mendonça (2000)⁷⁰, A. Canella

⁵⁴ Cf. I. N. HUNTER, *The Doctrine of the Holy Spirit in the Thought of Raimundo Panikkar in the Context of Contemporary Theology*, Royal Melbourne Institute of Theology, Melbourne 1977.

⁵⁵ Cf. R. SMET, *Dieu et l'homme. Contribution de Raimundo Panikkar au dialogue entre le christianisme et l'hindouisme*, Université de Louvain-la-Neuve, Belgique 1980.

⁵⁶ Cf. KANA MITRA, *Catholicism-Hinduism. Vedantic Investigation of Raimundo Panikkar's Attempt at Bridgebuilding*, Temple University, Philadelphia 1980.

⁵⁷ Cf. CASEY BAILEY (S.J.), *Three Roman Catholic Aroaches to the Self in Hindu-Christian Dialogue: Abhishiktânanda, Panikkar and Griffiths*, The Jesuit School of Theology, Berkeley 1984.

⁵⁸ Cf. R. W. BUCKALEW, *A Return of the Servant. Kenotic Christ and Religious Pluralism in the Thought of Raimundo Panikkar and Wilfred Cantwell Smith*, Ann Arbor, Michigan University 1988.

⁵⁹ Cf. D. VELLIATH, *Theological Aroach and Understanding of Religions: Jean Daniélou and Raimundo Panikkar. A Study in Contrast*, Kristu Jyoti College, Bangalore 1988.

⁶⁰ Cf. F. COMINA, *Antropologia e Religione in Raimundo Panikkar*, Università di Verona, 1992.

⁶¹ Cf. C. HAAS, *Raimundo Panikkar's Beitrag zum interreligiösen Dialog*, Ludwig-Maximilians-Universität, München 1992.

⁶² Cf. G.V. HALL, *Raimon Panikkar's Hermeneutics of Religious Pluralism*, The Catholic University of America, Washington D.C. 1993.

⁶³ Cf. K. AHLSTRAND, *Fundamental Openness. An Enquiry into Raimundo Panikkar's Theological Vision and Presuppositions*, Upsala (Suecia) 1993.

⁶⁴ Cf. L. A. SAVARI RAJ, *The Cosmotheandric Vision of Raimon Panikkar*, University of Madras 1994.

⁶⁵ Cf. CHERIYAN MENACHERY, *Christ, The Mistery in History. A Critical Study on the Christology of Raymond Panikkar*, Universität Frankfurt 1995.

⁶⁶ Cf. W. ARAGÃO DE MORAES, *A concordia discors. O Esoterico e o Exoterico nas Tradições Religiosas, segundo R. Panikkar a F. Schuon*, Univ. Federal de Juiz de Fora (Brazil) 1997.

⁶⁷ Cf. M. GOGOS, *Philosophie als Transformation. Studien zum Werk Raimon Panikkar*, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität, Bonn, 1997.

⁶⁸ Cf. L. ANTHONY SAVARI RAJ, *A New Hermeneutic of Reality. Raimon Panikkar's Cosmotheandric Vision*, Universität Bern, 1998.

⁶⁹ Cf. K. HARMS, *Die Philosophie des interreligiösen bei Raimon Panikkar*, Freiburg, Univ. Mainz 1999.

⁷⁰ Cf. C. MENDONÇA, *Symbol & Interreligious Dialogue in Raimon Panikkar and Their Relevance for Interreligious Education in India*, Katholisch-Theologischen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität Tübingen, Pune 2000.

(2001)⁷¹, R.E. Von Sinner (2001)⁷², Sizhu (2004)⁷³, a las que añadimos las tesis doctorales defendidas en España o en países de habla hispana, y de las que hacemos especial mención: J.D. Escobar Soriano (1996)⁷⁴, J. Pigem (1998)⁷⁵, D. Vallescar Palanca (2002)⁷⁶, J. R. López de la Osa (2002)⁷⁷, V. Pérez Prieto (2002)⁷⁸ y (2012)⁷⁹, M.A. Canadell Prat (2006)⁸⁰, J.L. Meza Rueda (2009)⁸¹, M^a. J. Hernando García (2012)⁸², J. Sepúlveda Pizarro (2015)⁸³ y J. C. Valverde Campos (2016)⁸⁴. Los temas que se han tratado en ellas son de lo más variado, tenemos cuestiones de filosofía de la religión, hinduismo, buddhismo, cristianismo, diálogo interreligioso y cultural, sobre filosofía, antropología, hermenéutica, ética, teología, Cristología, Trinidad, Espíritu Santo, o también algunas dedicadas al estudio de

⁷¹ Cf. A. CANELLA, *La prospettiva cosmoteandrica della Realtà di R. Panikkar*, Univ. degli Studi di Padova, 2001.

⁷² Cf. R. E.VON SINNER, *Reden vom dreieinigen Gott in Brasilien und Indien. Beobachtungen an Leonardo Boff und Raimon Panikkar als Beitrag zu einer ökumenischen Hermeneutik zwischen Kontextualität und Katholizität*, Universität Basel, 2001.

⁷³ Cf. SIZHU, *After the Collapse of Babel: Raimon Panikkar's Response to the Times' Challenge*, Beijing 2004.

⁷⁴ Cf. J. D. ESCOBAR SORIANO, *Revelación, cristianismo y religiones en la obra de Raimundo Panikkar*, Universidad Pontificia de Salamanca 1996.

⁷⁵ Cf. J. PIGEM, *El pensament de Raimon Panikkar. Una filosofia de la interdependència*, Facultat de Filosofia de la Universitat de Barcelona, 1998.

⁷⁶ Cf. D. VALLESCAR PALANCA, *Hacia una racionalidad intercultural: cultura, multiculturalismo e interculturalidad*, Universidad Complutense de Madrid 2003.

⁷⁷ Cf. J. R. LÓPEZ DE LA OSA, *Lectura moral de un discurso antropológico. La ética en la obra de Raimundo Panikkar*, Universidad Gregoriana, Roma 2002.

⁷⁸ Cf. V. PÉREZ PRIETO, *Dios, el ser Humano y el Cosmos. La Divinidad en Raimon Panikkar*, Universidad Pontificia de Salamanca 2006.

⁷⁹ Cf. V. PÉREZ PRIETO, *A filosofía imperativa, integradora e en dialogo intracultural de Raimon Panikkar*, Universidad de Santiago de Compostela 2012.

⁸⁰ Cf. M.A. CANADELL PRAT, *La noció de temps en Raimon Panikkar*, Universidad de Barcelona 2006.

⁸¹ Cf. J.L. MEZA RUEDA, *La antropología de Raimon Panikkar y su contribución a la antropología teológica cristiana*, Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá 2009.

⁸² Cf. M^a. J. HERNANDO GARCÍA, *Diálogo interreligioso con el budismo a través de la obra de Raimon Panikkar*, Jesús López Gay y Henri de Lubac, Universidad Pontificia de Comillas 2012.

⁸³ Cf. J. SEPÚLVEDA PIZARRO, *La relación del ser humano y la naturaleza: Una experiencia integral de vida. Aproximación desde el pensamiento cosmoteándrico de Raimon Panikkar*, Universidad Complutense de Madrid 2015.

⁸⁴ Cf. J.C. VALVERDE CAMPOS, *De la ecología a la ecosofía. La intuición de Raimon Panikkar*, Barcelona 2020.

conceptos propios de su pensamiento como son pluralismo, realidad cosmotéandrica, interdependencia, filosofía imperativa. Y todas ellas desde las más diversas perspectivas filosóficas, teológicas y religiosas.

Pero dentro de este inmenso abanico de investigación en el pensamiento de Raimon Panikkar consideramos que había una laguna en el estudio de su obra, y es la relación existente entre su filosofía y su espiritualidad. Ciertamente es que en las diversas investigaciones realizadas sobre Panikkar se ha podido abordar este aspecto de modo colateral al estudiar otros elementos de su pensamiento. Lo que sí es claro, es que no hay ninguna tesis doctoral y con la metodología científica que le es propia a este formato de investigación, que aborde este tema, por ello, consideramos importante para la comunidad científica dedicarle el estudio de una Tesis Doctoral a la relación entre filosofía y espiritualidad. A todo ello se añade que tampoco ha habido un estudio que reconstruya la visión completa que Panikkar tenía de la espiritualidad, de las tres experiencias religiosas que estudió y practicó: cristianismo, hinduismo y buddhismo.

Tres serían los objetivos del trabajo de investigación. El primero expresar la visión filosófica de Raimon Panikkar y su relación con la religión y la espiritualidad, ya que la primera no puede ser entendida en Panikkar sin las otras dos. El segundo es reconstruir la espiritualidad de Raimon Panikkar, pero no solo como una realidad que estudió y expresó en sus escritos sino como algo vivo y experiencial. Y, por ello, relatamos cómo vivió las tres espiritualidades: cristiana, hindú y buddhista, y lo que significaron para él. Y el tercer objetivo es responder a la cuestión formulada en el título de la Tesis Doctoral, la relación entre filosofía y espiritualidad, y que es el centro de toda la investigación.

3. Estructura y metodología de la Tesis

La estructura interna del trabajo de investigación responde al planteamiento expresado en el mismo título de la Tesis Doctoral. Cuyo objetivo es responder a la cuestión planteada: La relación filosofía y espiritualidad en el pensamiento de Raimon Panikkar. Por tanto, la hemos dividido en tres grandes bloques.

El primero de los bloques lo dedicamos a estudiar la filosofía de Raimon Panikkar. Consta de cinco capítulos. En el primero hacemos un recorrido por el itinerario personal del autor destacando los hitos más importantes de su trayectoria vital y dividido en cuatro periodos. El primero sobre su primera etapa vital, periodo de formación y análisis. El segundo durante el que viaja a la India y se redescubre a sí mismo. Un tercer periodo de profesor por el mundo. Y un cuarto en la que se aposenta de nuevo en Cataluña y concluye su obra intelectual. El segundo capítulo de la Tesis lo dedicamos a exponer las claves filosóficas de Panikkar. Nos centramos en la tradición filosófica de la que es deudor, el amor, su intuición cosmoteándrica y su visión triádica de la realidad. El tercer capítulo analizamos la relación, que el autor establece, entre filosofía y teología, el reencuentro de ambas disciplinas y los elementos que, a su modo de ver, son necesarios para lograrlo. En el capítulo cuarto abordamos una de las cuestiones más importantes del pensamiento panikkariano, y es toda la filosofía de la interculturalidad. A este tema dedicó clases, conferencias y múltiples estudios lo que se reflejó en su obra escrita. Nosotros analizamos la relación entre filosofía y religión, las claves y los tipos de diálogo necesarios para una relación fructífera entre religiones y culturas. Asimismo investigaremos sus claves hermenéuticas y su concepto de pluralismo, uno de los elementos más interesantes de su pensamiento. Y en el capítulo quinto realizaremos un acercamiento a la filosofía de la ciencia.

El segundo bloque lo dedicaremos integro a estudiar la espiritualidad de Raimon Panikkar. Que abarcan del capítulo sexto al noveno. Así, en el sexto analizamos las claves de la espiritualidad panikkariana, estudiando, por un lado, los conceptos de espiritualidad, religión y sabiduría, tal y como los comprende el autor, y, por otro, exponemos las tres formas de la espiritualidad panikkariana: iconolatría, personalismo y *advaita*. En el capítulo séptimo hacemos todo un estudio de la espiritualidad cristiana y de los elementos más importantes para vivirla en Panikkar, como son: Trinidad, Cristo, la Virgen María, oración, penitencia, Eucaristía, fe, esperanza y caridad. Y, por último, expondremos la idea que Panikkar tiene de la Iglesia y la espiritualidad de los estados de vida: seglar, sacerdote y monje. En

el capítulo octavo abordaremos la espiritualidad hindú de Panikkar, exponiendo de modo detenido las tres vías tradicionales de la espiritualidad hindú: acción contemplación y devoción. A ello añadimos la cuaternidad perfecta de la espiritualidad hindú: castas, estados, valores y dimensiones de la realidad. Y en el capítulo noveno abordaremos la espiritualidad budhista, tal y como la vivió y comprendió Panikkar, con aquellos elementos más sobresalientes del budhismo. Cuatro nobles verdades, óctuplo camino, la compasión, el silencio, la paz y el *nirvâna*.

El tercer bloque lo consagramos a la síntesis y a la exposición de los conceptos que Raimon Panikkar utiliza para unir filosofía y espiritualidad. A esta cuestión le dedicamos los capítulos diez y el once. En el once, titulado *Relatividad Radical*, abordamos los grandes conceptos panikkarianos que hablan de la interconexión de toda la realidad, como son: ontonomía, relatividad radical, interdependencia, *pratīyasamutpāda* y *advaita*. Para la continuación relatar las implicaciones que tiene la relatividad radical que son: secularidad sagrada y ecosofía. Y, por último, analizaremos en el capítulo undécimo la mística cosmoteándrica que es la gran consecuencia de toda la visión filosófica y espiritual de Raimon Panikkar. Estudiaremos como se llega a ella a través de la nueva inocencia, el significado profundo de la experiencia mística y la claves de la espiritualidad cosmoteándrica. En todo ello, constataremos una unidad de los grandes elementos de la filosofía y de la espiritualidad panikkariana. Para, en último lugar, exponer el concepto de monje como modelo de espiritualidad cosmoteándrica y verdadero paradigma humano que expone un nuevo concepto de hombre.

Con respecto a la bibliografía que utilizamos para elaborar el trabajo considero importante realizar una reseña. El centro del trabajo es la obra escrita del autor. Como ya hemos relatado, a lo largo de setenta años son muchos los libros y artículos de investigación que publicó Raimon Panikkar, en diversos países y universidades. A ello se une que en las sucesivas reediciones que se hicieron de algunas de sus obras, muchas de las cuales él mismo corregía, añadió nuevos aspectos o reflexiones con las que completaba y modificaba el trabajo anteriormente realizado. Este método de trabajo intelectual le daba

una riqueza y una vida interior a las propias obras, las cuales iban creciendo y perfeccionándose con los años, al mismo tiempo, que el autor crecía en su pensamiento. Esta peculiaridad de Panikkar supone una problemática a la hora de escoger las ediciones de sus libros para poder realizar una investigación con rigor científico. A ello se añade que sus *Obras Completas* están siendo publicadas en varios idiomas y en distintos países, obras que el mismo prologó y ordenó ayudado por un grupo de colaboradores.

Son muchas las opciones que se pueden tomar a este respecto, por mi parte he adoptado una metodología que también arroja luz a la hora de citar a pie de página y para futuras investigaciones. Por ello, he decidido en primer lugar utilizar las *Obras Completas* que están siendo publicadas por la Editorial Herder en la ciudad de Barcelona, hago uso de los volúmenes publicados hasta la fecha de elaboración de este trabajo de investigación. A su vez complemento estas *Obras Completas* con las que está publicando la Editorial Fragmenta de Barcelona en catalán, y con las de la Editorial Jaca Book de Milán en italiano. De otras muchas obras que aún no están publicadas en las *Obras Completas* hemos tomado las diversas ediciones de los libros y artículos de distintas revistas en las que publicó al autor. Con respecto a algunos libros citamos varias ediciones porque en ellas encontramos cambios que en muchos casos, como ya dijimos, afectan al contenido del libro y ofrecen un crecimiento en el pensamiento del autor. Y ello, también lo realizamos aunque el texto del libro esté publicado en la *Obras Completas*, ya que en algunos casos sucede lo ya referido, que el texto ahí incorporado varía con respecto al publicado con anterioridad.

Con respecto a la grafía de ciertos términos y vocablos utilizados en el trabajo hemos de decir que con las palabras Buda, buddhismo y budista, hemos preferido optar por la grafía usada por Panikkar a lo largo de sus obras. De este modo, nos acercamos en mejor sintonía al pensamiento del autor ya que las palabras, en el autor, tienen un valor muy especial a la hora de expresar el pensamiento. Por ello, siguiendo a Panikkar usaremos los vocablos por él utilizados de “Buddha”, “buddhismo” y “buddhista”.

4. Agradecimientos

En la ciencia filosófica formamos parte de un engranaje académico e intelectual que va mucho más allá de las investigaciones personales de los autores. Este trabajo de investigación y los años de dedicación al mismo no habrían sido posibles sin un cúmulo de personas e instituciones que a lo largo de mi itinerario académico, favorecieron de un modo u otro la posibilidad de la dedicación a la investigación

Por ello, quisiera expresar mi más profundo agradecimiento al director de la Tesis Doctoral el Dr. Marcelino Agís Villavede, Decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Santiago de Compostela, que me acogió desde el principio con los brazos abiertos y que con sus consejos me supo introducir en los caminos del pensamiento filosófico. Sin su asesoramiento, consejo y dedicación hubiera sido imposible la culminación de este trabajo. También quiero expresar mi agradecimiento a toda la comunidad académica de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Santiago de Compostela. A todos sus profesores que con sus clases, sus consejos e indicaciones me han abierto al vasto mundo de la investigación filosófica, algo de lo que nunca estaré suficientemente agradecido. A los diversos responsables de los distintos servicios de la Facultad: biblioteca, secretaría y personal de servicio, que con su labor hacen posible el trabajo docente e investigador en sus aulas. A los compañeros de doctorado con los que compartí inquietudes filosóficas en esta Facultad.

De un modo especial quiero expresar mi agradecimiento a los obispos Don Julián Barrio Barrio y Don Jesús Fernández González que han favorecido la posibilidad de mi dedicación al estudio y a la investigación, alentándome en todo momento. Al Seminario Diocesano de Astorga en el que me introduje en el estudio del pensamiento filosófico, a todos sus profesores y formadores. Al Instituto Teológico Compostelano, en el que realizo mi actividad docente, a los profesores de dicha institución, a la biblioteca y a las personas que hacen posible allí la labor investigadora. A la Universidade do Minho de la ciudad de Braga, al Plan Regional de Estudios Monásticos de la orden Cisterciense en España. A mis compañeros del Arciprestazgo de Barcala, Manuel y Juan José, que

me alentaron en diversos momentos del trabajo. De un modo especial y sentido, el agradecimiento a mis padres, Juan Antonio y Aurora, que me dieron la vida y me alentaron en vida académica y pastoral, a mis hermanos y sobrinos, por sus cuidados y compañía.

Un profundo agradecimiento al Apóstol Santiago, protector de esta tierra, y cuyo sepulcro es el origen de esta Ciudad de Santiago de Compostela.



PRIMERA PARTE
LA FILOSOFÍA DE RAIMON PANIKKAR





CAPÍTULO 1:

RAIMON PANIKKAR, UNA BIOGRAFÍA VIVA.

1.1 Etapa de formación y análisis (1918-1953)

No es fácil redactar la biografía de cualquier autor sobre el que se escribe⁸⁵. Menos fácil es hacerlo cuando el autor del que se pretende hablar ha vivido una vida tan rica y dinámica como fue la de Raimon Panikkar. Y mucho menos lo es cuando el propio autor ha dejado escritos y reseñados en sus diarios y libros muchos de los datos con los que reconstruir su vida, ya que toda reconstrucción biográfica distorsiona, en cierto modo, la verdad profunda del personaje a estudiar o investigar. Pero a ello nos ayuda que, el mismo Panikkar, nos dejó por escrito que no le gustaba hablar de sí mismo o referenciar datos de sus experiencias personales, pero que cuando ha de mencionarlos, no recuerda ninguna experiencia traumática, positiva o negativa, de su vida o de su infancia. Tampoco cita una experiencia de conversión o vuelco existencial. Tan solo se limita a decir que cada acontecimiento de su vida, una vez asimilado, se ha convertido en parte integrante de su vida e inseparable del resto⁸⁶. Es lo que podríamos decir una visión armónica de la propia vida o de la propia

⁸⁵ En este primer capítulo recogemos con algunas modificaciones la primera parte del siguiente trabajo ya publicado: J.A. TESTÓN TURIEL, *El itinerario intelectual de Raimon Panikkar (1919-2010): teología, filosofía y espiritualidad*, "Compotellanum" 65 (2020) 349-398 (=J.A. TESTÓN TURIEL, *El itinerario intelectual de Raimon Panikkar*).

⁸⁶ Cf. R. PANIKKAR, *La filosofía como estilo de vida*, en *Invitación a la sabiduría*, Madrid 1998, 107-108 (=FEV).

existencia⁸⁷. Con este preámbulo podemos preceder a explicitar su itinerario biográfico.

Raimundo Santiago Carlos Paniker Alemany nace el 3 de noviembre de 1918 en Barcelona, en una familia de la burguesía catalana⁸⁸. Su padre, Menakath Allampadath Ramuni Paniker, era de origen indio⁸⁹, de profunda formación y espiritualidad, con pasaporte británico se instaló en Cataluña, después de culminar sus estudios en Ingeniería Química y haber trabajado en diversos lugares⁹⁰. Raimon Panikkar define a su padre como alguien distinto a las personas de España, y dirá que se diferencia bien un oriental de un occidental, y que había tenido numerosos contactos en Europa y Asia, incluso en Rusia⁹¹. Ya en España contrae matrimonio con la que sería su esposa, Carme Magdalena Alemany, perteneciente a la alta burguesía catalana y de una vasta cultura, amante de las artes y profundamente católica⁹².

Sus dos progenitores eran de una profusa y rica formación intelectual que supieron transmitir a sus cuatro hijos. Esta vasta preparación permitió que los hijos tuvieran acceso a varios idiomas y a una esmerada educación. Un padre introducido en el mundo de las ciencias a través de una empresa dedicada a productos químicos y una madre con una rica formación filosófica. Su padre, a pesar de haberse bautizado en la fe católica para casarse con su esposa, siempre mantuvo su fe hindú⁹³. Al mismo tiempo, una madre que dio una intensa formación religiosa en la fe católica a sus hijos. De este modo, Raimon Panikkar recibió de su familia dos tradiciones espirituales,

⁸⁷ Cf. R. PANIKKAR, *Colligite Fragmenta. Por una integración de la realidad*, en *Obras Completas, VIII. Visión trinitaria y cosmoteándrica: Dios-Hombre-Cosmos*, Barcelona 2016, 241-242.

⁸⁸ Cf. C. CALZA, *La Contemplazione. Via privilegiata al dialogo cristiano-induista. Sulle orme di J. Monchanin, H. Le Saux, R. Panikkar e B. Griffiths*, Milán 2001, 163 (=C. CALZA, *La Contemplazione*).

⁸⁹ Cf. J.J. TAMAYO, *Cincuenta intelectuales para una conciencia crítica*, Barcelona 2013, 528 págs (=J.J. TAMAYO, *Cincuenta intelectuales para una conciencia crítica*).

⁹⁰ Cf. M. BIELAWSKI, *Panikkar. Una Biografía*, Barcelona 2014, 31-37 (=M. BIELAWSKI, *Panikkar. Una Biografía*).

⁹¹ Cf. R. PANIKKAR, *El agua de la gota. Fragmentos de los diarios*, Barcelona 2019, 22-23 (=DIA).

⁹² Cf. V. PÉREZ PRIETO, *Más allá de la fragmentación de la teología, el saber y la vida: Raimon Panikkar*, Valencia 2008, 39 (=V. PÉREZ PRIETO, *Más allá de la fragmentación*).

⁹³ Cf. J.A. TESTÓN TURIEL, *El itinerario intelectual de Raimon Panikkar*, 357.

cristianismo e hinduismo, y aunque bautizado en la confesión católica, lo cierto es que se acercó de una forma profunda a la espiritualidad hindú y *buddhista*. Raimon Panikkar, ya desde su mismo origen familiar, se convierte en un puente entre Oriente y Occidente, entre el mundo de las ciencias y el de las letras⁹⁴. Su fe cristiana le conduce a una fuerte vinculación en diversos ambientes eclesiales, de este modo pertenecerá a la federación de Jóvenes Cristianos de Cataluña y a la junta de la Juventud de la Acción Católica de Barcelona⁹⁵.

Comienza su formación académica en la ciudad de Barcelona en el colegio de los Jesuitas de Sarriá (1928-1935). Prosigue sus estudios de Ciencias y Letras en la Universidad de Barcelona (1935-1936)⁹⁶. Con el estallido de la Guerra Civil Española en 1936, toda la familia abandona España pasando por Marsella, Lyon, París, Colonia, hasta recalar en la ciudad de Bonn en Alemania⁹⁷. Allí continúa los estudios iniciados en España durante tres años. En el año 1939 vuelve a la Península Ibérica para unas vacaciones, pero se queda de forma definitiva con su familia en tierras catalanas. En este primer año de estancia en España conoce a san Josemaría Escrivá de Balaguer y entra a formar parte del Opus Dei al año siguiente, 1940⁹⁸, convirtiéndose en el primer miembro numerario de Barcelona, circunstancia que marca su vida en las siguientes décadas⁹⁹.

Los estudios en Química los inicia, según el mismo relata, por iniciativa de su familia¹⁰⁰, pero lo cierto es que se licencia en Ciencias por la Universidad de Barcelona en 1940 y en Filosofía y Letras en Madrid en 1942. Trabaja en la empresa familiar y lo hace compatible con otros estudios filosóficos y teológicos. Su adhesión al Opus Dei se hace más intensa en el año 1946 al ordenarse sacerdote al servicio de

⁹⁴ Cf. M. BIELAWSKI, *Panikkar. Una Biografía*, 37-45.

⁹⁵ Cf. O. DÍAZ HERNÁNDEZ, *Posguerra. La primera expansión del Opus Dei durante los años 1939 y 1940*, Madrid 2018, 208 (=O. DÍAZ HERNÁNDEZ, *Posguerra. La primera expansión del Opus Dei durante los años 1939 y 1940*).

⁹⁶ Cf. V. PÉREZ PRIETO – J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*, Barcelona 2016, 15 (=V. PÉREZ PRIETO – J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*).

⁹⁷ Cf. DIA, 26-28.

⁹⁸ Cf. O. DÍAZ HERNÁNDEZ, *Posguerra. La primera expansión del Opus Dei durante los años 1939 y 1940*, 208.

⁹⁹ Cf. V. PÉREZ PRIETO, *Más allá de la fragmentación*, 46.

¹⁰⁰ Cf. DIA, 29.

la incipiente institución fundada por Escrivá de Balaguer¹⁰¹, aunque según su diario íntimo ya venía meditando en su interior la posibilidad de ser sacerdote con anterioridad a conocer el Opus Dei, así lo refiere en su diario en el año 1938: “Debo hablar con franqueza con mi padre y decirle que creo que mi camino es el sacerdocio”¹⁰². Ya en la ciudad de Madrid es destinado a la capellanía del Colegio Mayor Moncloa, allí desarrolla una intensa actividad entre sacerdotes y laicos, en la dirección espiritual y en la predicación¹⁰³. Continúa su itinerario académico doctorándose en Filosofía y Letras en Madrid en 1946¹⁰⁴.

Todo lo referido denota que Raimon Panikkar ha recibido una profunda formación cristiana y una intensa vida espiritual desde su infancia. Su entrada en el Opus Dei indica un deseo de entrega a Dios que podríamos enmarcar dentro de la vivencia de un catolicismo tradicional¹⁰⁵. En Madrid trató a muchos jóvenes universitarios y sacerdotes¹⁰⁶. A ello contribuye su prolija formación y su capacidad comunicadora. Conoce y trata de cerca a personalidades filosóficas de la talla de Xavier Zubiri y Manuel García Morente¹⁰⁷. Durante su dedicación a la actividad pastoral en la ciudad madrileña se le ofrece la cátedra de filosofía que había dejado vacante Manuel García Morente, pero rehúsa a la misma en favor de su actividad sacerdotal¹⁰⁸. Aun así, participa en diversas actividades académicas de orden filosófico y en la labor intelectual del CSIC¹⁰⁹. En 1951 es destinado por sus superiores como capellán a la ciudad de

¹⁰¹ Cf. R. LUISE, *Raimon Panikkar. Profeta del dopodomani*, Milán 2011, 26 (=R. LUISE, *Raimon Panikkar. Profeta del dopodomani*).

¹⁰² Cf. DIA, 28.

¹⁰³ Cf. M. BIELAWSKI, *Panikkar. Una Biografía*, 73.

¹⁰⁴ Cf. L. VILLANOVA, *Raimon Panikkar: Dal divino al sacro. Passi di un percorso possibile*, Milán 2015, 21 (=L. VILLANOVA, *Raimon Panikkar: Dal divino al sacro. Passi di un percorso possibile*).

¹⁰⁵ Cf. J.A. TESTÓN TURIEL, *El itinerario intelectual de Raimon Panikkar*, 358.

¹⁰⁶ Cf. J.L. MEZA RUEDA, *La Antropología de Raimon Panikkar y su contribución a la antropología teológica cristiana*, Bogotá 2009, 77 (=J.L. MEZA RUEDA, *La Antropología de Raimon Panikkar*).

¹⁰⁷ Cf. M. BIELAWSKI, *Panikkar. Una Biografía*, 60-61.

¹⁰⁸ Cf. Ibídem, 73.

¹⁰⁹ Cf. VV.AA., *Raimundo Panikkar*, “Antrophos” 53-54 (1985) 26 (=VV.AA., *Raimundo Panikkar*).

Salamanca¹¹⁰. Allí conoce a Santiago Ramírez, dominico y filósofo escolástico, lo que le proporciona una oportunidad para profundizar en la filosofía escolástica latina. Para entonces ya ha iniciado su vasta producción científica en diversas revistas y han visto la luz sus primeros libros: *F.H. Jacobi y la filosofía del sentimiento* (1948)¹¹¹ y *El concepto de naturaleza. Análisis histórico y metafísico de un concepto* (1951)¹¹².

Reconstruir el proceso espiritual de Raimon Panikkar en estos años no es fácil, así cooiorborado por los datos aportados por sus escritos y sus biógrafos, ya que se encuentra envuelto en una fuerte disyuntiva entre la vivencia espiritual, las directrices recibidas de sus superiores y el proceso de su pensamiento¹¹³. Mucho de ello quedó reflejado en una obra posterior titulada: *Cometas. Fragmentos de un diario espiritual de la postguerra* (1972)¹¹⁴. En esta obra expresa gran parte del pensamiento y de las vivencias interiores del autor durante los años pasados en Madrid. Se constata cierto resentimiento, pero al mismo tiempo una gran esperanza y trascendencia espiritual¹¹⁵, en el libro se prefigura la personalidad y el pensamiento que encontramos en las décadas posteriores¹¹⁶. La composición del libro muestra su perspectiva de la espiritualidad y el influjo de la espiritualidad occidental y oriental¹¹⁷.

El primer periodo de su vida estuvo marcado por un proceso de formación cristiana en el catolicismo tradicional. Perteneció a las primeras generaciones de miembros del Opus Dei y se ordena

¹¹⁰ Cf. J.I. SARANYANA, *Raimon Panikkar: a propósito de una biografía*, “Studia et Documenta” 2 (2017) 329 (=J.I. SARANYANA, *Raimon Panikkar: a propósito de una biografía*).

¹¹¹ Cf. R. PANIKKAR, *F.H. Jacobi y la filosofía del sentimiento*, La Plata (Buenos Aires) 1948, 61 págs.

¹¹² Citamos su segunda edición: R. PANIKKAR, *El concepto de Naturaleza. Análisis histórico y metafísico de un concepto*, Madrid 1972, 361 págs.

¹¹³ Cf. J.I. SARANYANA, *Raimon Panikkar: a propósito de una biografía*, 328-335.

¹¹⁴ Cf. R. PANIKKAR, *Cometas. Fragmentos de un diario espiritual de la postguerra*, Madrid 1972, 318 págs. (=COM)

¹¹⁵ Cf. COM, 261-265 y 266-268.

¹¹⁶ Cf. COM, 283-315.

¹¹⁷ Cf. COM, 245-246.

sacerdote al servicio del mismo¹¹⁸. Todo ello le marca profundamente y determina su proceso espiritual y filosófico, que no guarda únicamente para sí mismo sino que le lleva a transmitirlo a los demás, trabajando desde el punto de vista pastoral en la predicación de ejercicios espirituales y la dirección espiritual¹¹⁹. Logra una síntesis entre la dimensión académica y la espiritual, y por ello su fama se extiende rápidamente. Raimon Panikkar experimenta todo un proceso espiritual, un itinerario interior y exterior, que le conduce por toda una experiencia espiritual marcada por el pensamiento filosófico¹²⁰. Ya en su diario íntimo recoge cómo debemos de desprendernos de los símbolos más queridos de la infancia e incluso de las convicciones más veneradas, en su caso habla de lo hindú y de lo cristiano, sería como un salto al vacío¹²¹. Panikkar está comenzando a desarrollar los principios de su diálogo interreligioso que tan importante será en sus futuros escritos

Después de estudiar las aventuras del espíritu humano a través de sus historias –está tentado a buscar toda realidad trascendiéndola– se encuentra en la diatriba de ser un intelectual unilateral o un monje acósmico¹²². Entre la abstracción intelectual y el ascetismo sin compromisos, elige el camino del mundo académico y religioso porque para él un profesor no es un mercenario sino uno que profesa con toda su vida, como un monje que busca la unificación interior. De este modo, siente la llamada a la síntesis, una actitud total que lo abraza todo¹²³. Así es como se va decantando hacia el mundo académico desde los primeros años de su vida en Madrid. Por ello estudia primero ciencias y lo hace al mismo tiempo que estudia filosofía, y todo lo complementará con la ciencia teológica. Las tres ciencias que abordó en su pensamiento completarán un proceso

¹¹⁸ Cf. O. DÍAZ HERNÁNDEZ, *Posguerra. La primera expansión del Opus Dei durante los años 1939 y 1940*, 334.

¹¹⁹ Cf. V. PÉREZ PRIETO, *Más allá de la fragmentación*, 47.

¹²⁰ Cf. J.A. TESTÓN TURIEL, *El itinerario intelectual de Raimon Panikkar*, 360.

¹²¹ Cf. DIA, 32.

¹²² Cf. R. PANIKKAR, *La Trinidad. Una experiencia humana primordial*, en *Obras Completas, VIII. Visión trinitaria y cosmoteándrica: Dios-Hombre-Cosmos*, Barcelona 2016, 159.

¹²³ Cf. FEV, 99-129.

intelectual y espiritual. Este es el Raimon Panikkar que nos encontraremos en Salamanca en el año 1953¹²⁴.

1.2 Descubrimiento de su realidad índica (1953-1967)

El segundo periodo de su vida esta marcado por su salida de España y su estancia en Italia y en la India. Su llegada a Roma en el año 1953 supone, en primer lugar, una ruptura con todo el proceso anterior y el inicio de un camino nuevo. Y en segundo lugar, en Roma conoce a personas que marcan su vida de forma definitiva, una de ellas es Enrico Castelli Gattinara¹²⁵ con quien compartió intereses filosóficos y eclesiales en diversos periodos de sus vidas. En la Ciudad Eterna continúa sus estudios teológicos y obtiene la Licenciatura en Teología por la Universidad Pontificia Lateranense (1953-1954)¹²⁶. Ese mismo año fallece su padre en Barcelona lo que supuso un primer desgarrón humano que afectó a su proceso personal y espiritual¹²⁷. La muerte de su progenitor puede ser uno de los desencadenantes que provocan su traslado a la India¹²⁸. Lugar que desea conocer desde hace tiempo, especialmente en la búsqueda de sus raíces familiares y espirituales.

Su visita a la India fue una forma de reconciliarse con su padre, con quien la relación no había sido nada fácil en los últimos años. Conoce los lugares que habían visto nacer a su padre y de este modo intenta restañar las heridas personales que había supuesto los últimos años de trato con su progenitor¹²⁹. Lo cierto es que su deseo de conocer la India forma parte de su proceso personal y espiritual, es la necesidad personal de reencontrarse con sus raíces. De este modo, en 1954¹³⁰, parte para la India y en su primera estancia permanecerá en el país tres años y medio¹³¹. Allí aprende el sánscrito, y asiste a diversos cursos universitarios de cultura y filosofía hindú. Todo ello le

¹²⁴ Cf. M. BIELAWSKI, *Panikkar. Una Biografía*, 79-86.

¹²⁵ Cf. L. VILLANOVA, *Raimon Panikkar: Dal divino al sacro. Passi di un percorso possibile*, 22.

¹²⁶ Cf. V. PÉREZ PRIETO – J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*, 16.

¹²⁷ Cf. V. PÉREZ PRIETO, *Más allá de la fragmentación*, 39.

¹²⁸ Cf. J. BOSCH NAVARRO, *PANIKKAR, Raimon*, 731.

¹²⁹ Cf. M. BIELAWSKI, *Panikkar. Una Biografía*, 101-109.

¹³⁰ Cf. V. PÉREZ PRIETO – J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*, 16.

¹³¹ Cf. J.L. MEZA RUEDA, *La Antropología de Raimon Panikkar*, 78-79.

asoma al vasto y complejo mundo de la cultura y espiritualidad de la joven república asiática, al mismo tiempo que le acerca a ámbitos universitarios y cristianos que buscaban por diversos medios un diálogo entre el cristianismo y el hinduismo¹³².

Una de las grandes sorpresas que la India tenía reservada para Panikkar es conocer a tres personas que marcarán, tanto intelectual como espiritual, y de forma definitiva su persona y su vida. Allí en sus diversos avatares se encuentra con Jules Monchanin, Henri Le Saux y Bede Griffiths¹³³, buscadores de la espiritualidad índica que vinieron desde Europa por motivos más o menos parecidos a los del propio Panikkar¹³⁴. Con ellos mantuvo una profunda relación intelectual y espiritual, y pudo compartir e intercambiar ideas y vivencias, ideas como el *advaita*, el *Christus totus*, la patriarcalidad del cristianismo, la impenetrabilidad de Dios y otros muchos son aspectos sobre los que mantiene diálogos con ellos¹³⁵. Algunos de los citados decidieron abrazar el estilo de vida de la India, y fundaron el *asram* de Shantivanam, de manera que adoptaron el ritmo de vida, vestido y comida de la India. Sería el modo de mostrar a los hindúes el rostro contemplativo del cristianismo¹³⁶. Su madre, Carme Alemany, le visita en la India y pueden conocer los lugares en los que vivió su padre, incluso dice que su propia madre está descubriendo el cristianismo oculto en el hinduismo¹³⁷.

Como consecuencia de su primera estancia en la India, Panikkar publica diversos artículos de revista que versan sobre aspectos de la cultura y religión indias. Y partiendo de los mismos aparecerá uno de sus primeros éxitos literarios, el libro *La India. Gente, cultura y creencias* (1960)¹³⁸. Al año siguiente, por esta publicación, recibió en España el premio Nacional de Literatura¹³⁹. En este texto comienza a traslucirse el Panikkar del futuro, aunque aún está imbuido en las estructuras del pensamiento tomista. Analiza la

¹³² Cf. M. BIELAWSKI, *Panikkar. Una Biografía*, 104-118.

¹³³ Cf. DIA, 33.

¹³⁴ Cf. V. PÉREZ PRIETO, *Más allá de la fragmentación*, 56-57.

¹³⁵ Cf. DIA, 33-34.

¹³⁶ Cf. M. BIELAWSKI, *Panikkar. Una Biografía*, 115.

¹³⁷ Cf. DIA, 38.

¹³⁸ Cf. R. PANIKKAR, *La India. Gente, cultura, creencias*, Madrid 1960, 138 págs.

¹³⁹ Cf. V. PÉREZ PRIETO – J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*, 17.

situación de la India y el proceso histórico que la ha conducido al momento actual, así como la relación con Occidente. Aún Panikkar trasluce su idealización del Medioevo pero comienza a establecer las pautas de su futuro pensamiento: “Secularidad Sagrada”¹⁴⁰, “Visión Cosmoteándrica”¹⁴¹, “Ecosofía”¹⁴² y otros múltiples aspectos del mismo. También denuncia la situación occidental y el proceso de desacralización de Occidente. Su estancia en la India ha cambiado y transformado profundamente su pensamiento y espiritualidad. Uno de los gestos que indican este cambio es que en el futuro dejará de usar su nombre habitual Raimundo Pániker y comenzará a usar el de Raimon Panikkar¹⁴³.

Durante el año 1958 se reincorpora nuevamente a su actividad en Roma¹⁴⁴, pero ya no es el mismo Raimon Panikkar que se marchara cinco años atrás. Su estancia en la India ha cambiado y transformado profundamente su visión de la realidad. Ha comenzado a practicar Yoga y tiene una visión filosófica nueva que desea comunicar, retoma su relación con su amigo Enrico Castelli y los coloquios sobre distintos aspectos del pensamiento¹⁴⁵. Gracias a estas reuniones pudo conocer a lo más granado del pensamiento secular y eclesial de aquel momento, así trató y conoció a Luigi Pereyson, Augusto Del Noce, Felice Balbo, Ugo Spirito, Carlo Bianco, Pietro Prini, Marco Olivetti, Giuseppe Dosseti, Carlo Colombo, Johannes Baptist Lotz, Jean Daniélou, Henri de Lubac, Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar, Andrés Scrima, Mircea Eliade, Oscar Cullmann, Károly Kerényi, Gershom Scholem, Paul Ricoeur y Georges Dumézil¹⁴⁶. Este vasto mundo de personalidades le permitió cotejar su propio pensamiento con otros múltiples pensadores y darse a conocer en otros ambientes

¹⁴⁰ Cf. R. PANIKKAR, *El mundanal silencio*, Barcelona 2000, 23-101.

¹⁴¹ Cf. R. PANIKKAR, *La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad*, Trotta, Madrid 1999, 188 págs (=IC).

¹⁴² Cf. R. PANIKKAR, *Ecosofía. Para una espiritualidad de la tierra*, Madrid 1994, 157. EVM, 359.

¹⁴³ Cf. J. PIGEM, *El pensament de Raimon Panikkar. Interdependència, pluralisme, interculturalitat*, Barceona, 2007, 18 (=J. PIGEM, *El pensament de Raimon Panikkar. Interdependència, pluralisme, interculturalitat*).

¹⁴⁴ Cf. V. PÉREZ PRIETO – J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*, 16.

¹⁴⁵ Cf. J.A. TESTÓN TURIEL, *El itinerario intelectual de Raimon Panikkar*, 363.

¹⁴⁶ Cf. M. BIELAWSKI, *Panikkar. Una Biografía*, 147.

intelectuales. Por otra parte, continúa su formación académica tanto en Roma como en España¹⁴⁷. En el año 1960 comienza un nuevo periodo de su vida, ya que la experiencia de la India ha influido de forma decisiva, además va concluyendo su proceso formativo e intuye que es el momento de ir publicando todo el material que ha recogido hasta el momento¹⁴⁸. De este modo, en 1958 defiende su doctorado en Ciencias y fruto del mismo verá la luz el libro *Ontonomía de la ciencia. Sobre el sentido de la ciencia y sus relaciones con la filosofía* (1961)¹⁴⁹. Su proceso de formación teológica concluye con la defensa de su Tesis Doctoral en Teología por la Pontificia Universidad Lateranense (1961) cuyo título será *El Cristo desconocido del Hinduismo*¹⁵⁰. Su primera edición será en inglés en el año 1964 y en español en 1970¹⁵¹. Como docente en este periodo imparte clases en Roma y en Salzburgo.

El pensamiento y la experiencia vital de Raimon Panikkar se continúa acrecentando, no solamente por medio de sus publicaciones e investigaciones, sino por el momento apasionante que está viviendo la Iglesia en aquellos años romanos. Muerto Pío XII (1958) es designado, para sentarse en la sede de Pedro, Juan XXIII que inicia el Concilio Vaticano II (1962) con el objetivo de poner al día a la Iglesia y de prepararla para la evangelización del mundo moderno lo que se denominaría *aggiornamento*¹⁵². En este ambiente Raimon Panikkar, como sacerdote que era y miembro del Opus Dei, se vio inmerso en todo este proceso que vive la Iglesia. Aunque su forma peculiar de vivir la espiritualidad le comienza a dar problemas en el ambiente del Opus Dei. El mismo Panikkar nos referirá en su diario que en el centro en el que vive se le exige, por el orden interno de la casa, que la misa

¹⁴⁷ Cf. J.L. MEZA RUEDA, *La Antropología de Raimon Panikkar*, 81-82.

¹⁴⁸ Cf. DIA, 41.

¹⁴⁹ Cf. R. PANIKKAR, *Ontonomía de la Ciencia*, Madrid 1961, 371 págs.

¹⁵⁰ Para nuestro estudio seguiremos de cerca las dos ediciones españolas, tanto la del año 1970: R. PANIKKAR, *El Cristo desconocido del hinduismo*, Madrid 1970, 206 págs, como la segunda edición del año 1994: R. PANIKKAR, *El Cristo desconocido del hinduismo. Un encuentro entre Oriente y Occidente*, Madrid 1994, 224 págs. En la que se mantiene el texto original con algunos cambios en los que se advierte la evolución intelectual del autor.

¹⁵¹ Cf. V. PÉREZ PRIETO – J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*, 312.

¹⁵² Cf. J.A. LABOA, *Historia de la Iglesia Católica, V, Edad Contemporánea*, Madrid 1999, 474-477 (=J.A. LABOA, *Historia de la Iglesia Católica, V*).

no puede durar más de treinta minutos lo que supone una verdadera contradicción interior¹⁵³, a ello se une las incomprensiones y desacuerdos que están surgiendo y que también deja reflejados en su diario¹⁵⁴.

Pero su fama entre los estudiantes italianos comienza a ser la misma que entre los estudiantes de Madrid, en retiros, conferencias y debates iba explicitando su visión espiritual y filosófica. Pero todo este proceso se ve alterado en el año 1963 al ser destinado, por el Opus Dei, a la ciudad de Milán¹⁵⁵. Allí se siente confinado y alejado de toda su actividad anterior, pero él aprovecha este periodo para profundizar y avanzar en su pensamiento¹⁵⁶, al mismo tiempo que realiza diversas publicaciones. De este momento son *Humanismo y Cruz* (1963)¹⁵⁷ y *Los dioses y el Señor* (1967)¹⁵⁸. Lo cierto es que esta situación comienza a poner al descubierto la tensión que está viviendo en su relación con el Opus Dei e incluso llega a afirmar: “No me había dado cuenta de lo problemático o incomprendido, o incluso mal interpretado, que soy en el Opus Dei”¹⁵⁹, a lo que se une un proceso de turbación espiritual¹⁶⁰, en el año 1971 dirá que “en enero de 1964 me liberé del Opus Dei”¹⁶¹. Lo cierto es que Raimon Panikkar ha sufrido un proceso de cambio intelectual y espiritual que ha afectado a toda su vida. Su experiencia en la India le ha marcado profundamente, así lo pueden constatar las personas que le han tratado en aquellos años. Su amor y atracción hacia la India es cada vez más fuerte lo que motivará un nuevo viaje a dichas tierras¹⁶².

Parte nuevamente hacia la India en el año 1964 con el consentimiento y libertad por parte de sus superiores¹⁶³ para que se dedicara al estudio y creciera su comprensión del hinduismo y otras

¹⁵³ Cf. DIA, 44.

¹⁵⁴ Cf. DIA, 45-46.

¹⁵⁵ Cf. V. PÉREZ PRIETO – J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*, 17.

¹⁵⁶ Cf. M. BIELAWSKI, *Panikkar. Una Biografía*, 165-167.

¹⁵⁷ Cf. R. PANIKKAR, *Humanismo y Cruz*, Madrid 1963, 378 págs.

¹⁵⁸ Cf. R. PANIKKAR, *Los dioses y el Señor*, Buenos Aires 1967, 149 págs.

¹⁵⁹ DIA, 49.

¹⁶⁰ Cf. M. BIELAWSKI, *Panikkar. Una Biografía*, 155.

¹⁶¹ DIA, 88.

¹⁶² Cf. DIA, 54.

¹⁶³ Cf. J.I. SARANYANA, *Raimon Panikkar: a propósito de una biografía*, 335.

religiones orientales¹⁶⁴. Se instaló en Varânasi la también denominada Benarés, una de las ciudades santas de la India. Allí se siente profundamente desamparado, desnudo, pobre, y se dedica a la oración y a la reflexión¹⁶⁵. Una vez asentado, se presenta al concurso de una Cátedra de Religiones Comparadas en la Banaras Hindu University, pero no la consigue¹⁶⁶. En este contexto vuelve al trato con los amigos que había conocido en su anterior viaje a la India. Se reencuentra con Henri Le Saux y conviven en la comunidad de Shantivanam. Mantienen una intensa relación personal y espiritual y peregrinan juntos a las fuentes del Ganges y al Arunâcala¹⁶⁷. Este peregrinaje es un verdadero camino espiritual que tuvo una dimensión iniciática y de carácter simbólico¹⁶⁸. En 1966 vuelve a Roma y tras un proceso personal y espiritual que se venía gestando desde tiempo atrás, cesa su pertenencia al Opus Dei y se incardina en la diócesis de Varânasi¹⁶⁹, acogiénolo Mons. Jérôme Malefant O.F.M. Cap., prefecto apostólico de dicha Varânasi¹⁷⁰.

Durante la celebración del Concilio muere Juan XXIII y le sucede el cardenal Giovanni Montini que adopta el nombre de Pablo VI, hombre profundamente culto y de una mentalidad moderna, que decide continuar el Concilio Vaticano II iniciado por su predecesor¹⁷¹. Raimon Panikkar frecuentó a muchos de los teólogos y pensadores, así como a padres conciliares que participaron en este evento eclesial. Una de sus grandes preocupaciones era el diálogo interreligioso. Pablo VI trató a Raimon Panikkar y pensó en nombrarlo miembro del Secretariado para las religiones no cristianas. Asimismo, nuestro autor tomó parte en la comisión preparatoria para lograr erigir en Jerusalén una Universidad Ecuménica que tiene proyectada el mismo pontífice. También asistió a una reunión del Consejo Ecuménico de Jerusalén en el año 1966¹⁷². Con estos datos y las publicaciones realizadas

¹⁶⁴ Cf. V. PÉREZ PRIETO, *Más allá de la fragmentación*, 60.

¹⁶⁵ Cf. DIA, 63-69.

¹⁶⁶ Cf. J.I. SARANYANA, *Raimon Panikkar: a propósito de una biografía*, 336.

¹⁶⁷ Cf. DIA, 57.

¹⁶⁸ Cf. M. BIELAWSKI, *Panikkar. Una Biografía*, 194-203.

¹⁶⁹ Cf. V. PÉREZ PRIETO – J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*, 17.

¹⁷⁰ Cf. J.I. SARANYANA, *Raimon Panikkar: a propósito de una biografía*, 338.

¹⁷¹ Cf. J.A. LABOA, *Historia de la Iglesia Católica*, V, 492.

¹⁷² Cf. M. BIELAWSKI, *Panikkar. Una Biografía*, 210-220.

podemos afirmar que Panikkar es uno de los grandes conocedores de la experiencia religiosa y gran alentador del diálogo interreligioso. Ese mismo año publica otra de sus grandes obras *Maya e Apocalisee* (1966)¹⁷³. Pero todos estos proyectos se ven truncados con su abandono del Opus Dei, la consiguiente salida de Roma y su establecimiento en la India, en donde comienza una nueva etapa de su vida, y todo ello tiene lugar entre el 15 y el 29 de junio del citado año 1966¹⁷⁴.

Todos estos años son el periodo del gran cambio en la vida de Raimon Panikkar. Concluye su proceso de formación intelectual con la defensa de sus doctorados, así como con la publicación varias de sus obras más famosas. Ha conocido a pensadores que han marcado su itinerario intelectual así como a grandes hombres de Iglesia. Pero, sin duda, su vida queda transformada por sus visitas a la India que cambian su concepción tradicional del cristianismo y le asoman a un panorama nuevo de espiritualidad interreligiosa. En el futuro hablará de sí mismo como un filósofo, un teólogo que ha evolucionado en su pensamiento y un sacerdote que ha conocido diversas culturas y personas:

“¡Demasiadas cosas, demasiados mundos, culturas, ambientes, idiomas, religiones, Personas!

¿Debería contenerme, limitarme? ¿Tengo, quizá, demasiados yoes? ¿Puedo gestionarlos todos?

Soy filósofo, y aunque pueda serlo de diversas tipologías, cada vez me inclino más hacia cierta filosofía budhista.

Soy teólogo, y aunque partí de una filosofía estrictamente tomista, cada vez me inclino más hacia cierta forma de buddhismo historiado.

Soy sacerdote, y aquí mis campos de actividad son prácticamente opuestos: Vaticano, Varânasî, Roma, Cambridge, España, etc...”¹⁷⁵

¹⁷³ Citamos la edición española del tratado: R. PANIKKAR, *Misterio y Revelación. Hinduismo y Cristianismo: Encuentro de dos culturas*, Madrid 1971, 286 págs.

¹⁷⁴ Cf. J.I. SARANYANA, *Raimon Panikkar: a propósito de una biografía*, 338.

¹⁷⁵ Cf. DIA, 64.

Al mismo tiempo constatamos un proceso de sufrimiento personal y espiritual, cuyo epílogo definitivo fue el abandono del Opus Dei¹⁷⁶. Nos encontramos con un Raimon Panikkar de mediana edad, con 48 años y una inmensa formación intelectual y espiritual. De este modo se prepara el tercer periodo de su vida.

1.3 Profesor universal y filósofo de la religión (1967-1987)

Como ya hemos apuntado, el año 1966 marca un punto de inflexión en la vida de Raimon Panikkar. Ese año abandona el Opus Dei y fija su residencia en la ciudad india de Varânasi en donde se ha incardinado¹⁷⁷. Allí se siente como en casa. Su labor pastoral es más bien pobre debido a la situación del cristianismo en su lugar de residencia. Pero Panikkar aprovecha esta situación para estudiar, escribir y meditar¹⁷⁸. Panikkar, que se ha instalado en la India, necesita un proceso interior en que restañar lentamente las heridas causadas en su periodo romano; asimismo, necesita darle un sentido a todo el proceso que está viviendo¹⁷⁹. Establecido en una pobre residencia a orillas del Ganges estudia y traduce los Vedas, así comienza a escribir *La experiencia védica* (1977)¹⁸⁰ que trasluce gran parte de su experiencia espiritual. Pero las circunstancias personales e intelectuales de Raimon Panikkar no iban a permitir que sus años acabasen en la India, aunque éste era su sentimiento personal.

Los datos que han recogido los diversos investigadores apuntan a que el profesor de la Universidad de Harvard John B. Carman, que había conocido a Panikkar durante una conferencia en Bangaglore y leído un artículo suyo, queda impresionado por el conocimiento de la filosofía occidental y oriental, así como de su formación teológica y capacidad lingüística¹⁸¹. Todo ello le llevó a

¹⁷⁶ Cf. DIA, 76-77.

¹⁷⁷ Cf. V. PÉREZ PRIETO – J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*, 17.

¹⁷⁸ Cf. DIA, 63-64.

¹⁷⁹ Cf. M. BIELAWSKI, *Panikkar. Una Biografía*, 221-228.

¹⁸⁰ Cf. R. PANIKKAR, *The Vedic Experience. Mantramañjari. An Anthology of the Vedas for Modern Man and Contemporary Celebration*, London 1977, 937 págs. También citamos la edición española: R. PANIKKAR, *La experiencia védica*, en *Obras Completas, IV. Hinduismo, I. La experiencia védica. Mantramañjari, Antología de los Veda para el hombre moderno y la celebración contemporánea*, Barcelona 2020, 1344 págs.

¹⁸¹ Cf. M. BIELAWSKI, *Panikkar. Una Biografía*, 238-239.

proponerlo como profesor al Centro para el Estudio de las Religiones del Mundo (CSWR) centro asociado a la Harvard Divinity School¹⁸². De este modo, a principios de 1967 Panikkar comienza su docencia en los Estados Unidos, dentro de la Universidad de Harvard¹⁸³, con una serie de cursos sobre diversas cuestiones de la religión desde diversos puntos de vista: religiones comparadas, cristianismo, buddhismo, teología, textos sagrados, etc... Aquellos cursos tuvieron un gran éxito. Todo ello le permitió retomar el trato con profesores y alumnos, mientras se dedicaba a la lectura, a la oración, a la especulación y al pensamiento¹⁸⁴. Por esta razón se traslada a vivir a los Estados Unidos de Norteamérica. A principios del año siguiente muere su madre en Barcelona lo que le afectó profundamente¹⁸⁵.

La vida que inicia a partir de este momento dista mucho de ser la de un monje ermitaño en soledad y dedicada al estudio, se convierte en un verdadero peregrino por el mundo con numerosas visitas a diversos países para distintos actos académicos e intelectuales: conferencias, charlas, coloquios, clases y congresos. Al mismo tiempo, participa en los encuentros preparatorios de la Universidad Ecuménica de Jerusalén y en los del Consejo Mundial de las Iglesias¹⁸⁶. Todo ello permite que Raimon Panikkar pueda ir tranquilizando y asimilando todo el proceso vivido en los años anteriores. En 1970 concluye uno de los libros más importantes y de mayor difusión titulado *El silencio de Dios* (1970)¹⁸⁷. El texto sufre diversas ediciones en distintos idiomas y todo un proceso de revisión que concluye con la edición definitiva que llevaría el título de *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso* (1996) y (2005)¹⁸⁸. Es un libro profundamente autobiográfico en el que refleja, al hilo del texto, su propio proceso existencial ligado a sus vivencias¹⁸⁹.

¹⁸² Cf. V. PÉREZ PRIETO – J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*, 18.

¹⁸³ Cf. C. CALZA, *La Contemplazione*, 165.

¹⁸⁴ Cf. DIA, 72.

¹⁸⁵ Cf. M. BIELAWSKI, *Panikkar. Una Biografía*, 241-244.

¹⁸⁶ Cf. DIA, 101.

¹⁸⁷ Cf. R. PANIKKAR, *El silencio de Dios*, Madrid 1970, 314 págs.

¹⁸⁸ Cf. R. PANIKKAR, *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, Madrid 2005, 424 págs.

¹⁸⁹ Cf. M. BIELAWSKI, *Panikkar. Una Biografía*, 259.

Por los datos que deja recogidos en sus diarios, en el año 1970, todo parece apuntar a que está viviendo una cierta crisis personal. No tiene claro lo que ha de hacer con su vida y tampoco está seguro de quién es, en los diarios nos dirá: “¿Qué quiero hacer con mi vida, Señor? No existe imagen de mí. [...] Nada puedo decir de mí ¿Ha sido un fracaso mi vida? No lo creo, pero tampoco es una imposibilidad. Esto es el Infierno”¹⁹⁰. También se siente incómodo en la docencia universitaria en Harvard y comienza a no sentirse del todo cómodo dentro de la Iglesia, lo cual le conduce a plantearse su estilo de vida y su propia identidad¹⁹¹.

A Raimon Panikkar también le preocupó el tema de la secularidad, muy en boga en el mundo occidental de aquellos años. Fruto de sus investigaciones ven la luz nuevos estudios que se sintetizan en un libro titulado *Culto y secularización. Apuntes para una antropología litúrgica* (1973)¹⁹², obra que conoce todo un proceso de elaboración y con distintas ediciones en diversos idiomas. Panikkar se siente cristiano, hindú, *buddhista*¹⁹³ y otras tantas cosas¹⁹⁴, y expresa de este modo su más profundo sentimiento y el concepto que tenía de sí mismo, aunque ello no es óbice para que en diversas ocasiones se plantee qué sentido tiene su vida, o se encuentre sin confidente, sin amigos y sin familia¹⁹⁵. En 1972 inicia su docencia en la Universidad de Santa Bárbara de California en donde se instaló de forma definitiva, allí fue Profesor Titular de Filosofía Comparada de las Religiones¹⁹⁶.

Durante este periodo continuó viajando a la India y a Europa, pero convirtió el país norteamericano en su centro de acción intelectual. En 1978 vio la luz otra nueva publicación *El diálogo intrarreligioso* (1978)¹⁹⁷. Desde su propia experiencia vital como hijo de indio y de española parecía predispuesto para poder hablar del

¹⁹⁰ Cf. DIA, 81.

¹⁹¹ Cf. DIA, 89.

¹⁹² Citamos la edición española: R. PANIKKAR, *Culto y secularización. Apuntes para una antropología litúrgica*, Madrid 1979, 162 págs.

¹⁹³ Cf. FEV, 109.

¹⁹⁴ Cf. M. BIELAWSKI, *Panikkar. Una Biografía*, 273.

¹⁹⁵ Cf. DIA, 81.

¹⁹⁶ Cf. V. PÉREZ PRIETO – J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*, 18.

¹⁹⁷ Cf. R. PANIKKAR, *The Intrareligious Dialogue*, New York 1978, 159 págs.

diálogo entre culturas y religiones, ello lo convertía en un interlocutor tan profundo como atractivo en este tema¹⁹⁸. En sus diarios encontramos continuamente referencia a los lugares que visita y los encuentros de diferente tipo a los que asiste: Varânasî, Harvard, Jerusalén, Auckland, Gloucester, Ciudad de México, Santa Bárbara, Manila, Alemania, Ernakulam, Düsseldorf, Nueva York, Salvador de Bahía, Rumtek, Bangkok, Roma, Shillong, Katmandú, Delhi, Kodaikanal, Lisboa, Guadalupe, Ascona, París, Bruselas¹⁹⁹. Todos ellos nos revelan una imagen del hombre intercultural, internacional, e interreligioso que es Panikkar en aquellos años. Nos llega a decir en sus diarios: “He querido adentrarme en el hinduismo, creo que he tenido la experiencia budhista y soy plenamente secular [...] Pero el factor cristiano me parece que es el central. Cristo sigue siendo el más vivo de todos los símbolos para mí”²⁰⁰.

Se entiende a sí mismo como un sabio, un profeta, un hombre humilde, un hermano que ayuda a sus hermanos²⁰¹. Pero lo que se va dando cuenta es que su amada ciudad junto al Ganges, Varânasî, no es su lugar, ni se ha sentido integrado en ella ni ella le ha aceptado²⁰². Al mismo tiempo comienza a atisbar que la universidad tampoco sea su lugar, de hecho se siente “un monje escondido bajo el manto de un intelectual o de un profesor”²⁰³. Todo lo cual nos encauza cara al cuarto y último periodo de su vida²⁰⁴.

1.4 Vuelta a las raíces y paternidad intelectual (1987-2010)

Los tres periodos anteriormente expuestos nos legan la imagen de un Panikkar que ha desarrollado una intensa labor docente con interesantes publicaciones. Ha cubierto todas sus expectativas como docente, investigador y divulgador de su pensamiento, diríamos que ha conseguido lo que siempre pretendió en este ámbito científico. Aunque no llegamos a conocer los sentimientos últimos del filósofo,

¹⁹⁸ Cf. J. BOSCH NAVARRO, *PANIKKAR, Raimon*, 731.

¹⁹⁹ Cf. DIA, 81-172.

²⁰⁰ DIA, 145.

²⁰¹ Cf. DIA, 106.

²⁰² Cf. DIA, 143.

²⁰³ DIA, 113.

²⁰⁴ Cf. J.A. TESTÓN TURIEL, *El itinerario intelectual de Raimon Panikkar*, 371.

lo cierto es que su largo periplo por tierras italianas, indias²⁰⁵ y norteamericanas habían colmado sus expectativas intelectuales²⁰⁶, pero no consiguieron dotarle de un hogar definitivo en el que quedarse. Por ello, a partir de los años ochenta, comenzó a buscar en Cataluña, su tierra natal, un lugar en donde establecerse de modo definitivo²⁰⁷. Un día visitando un pueblo llamado Tavertet, una pequeña aldea de la montaña gerundense que contaba con apenas cuarenta y dos habitantes en 1981²⁰⁸, comienza a gestar en su mente la idea de establecerse en aquel lugar de inusitada belleza paisajística²⁰⁹.

En todo este proceso toma una de las decisiones más complejas de su vida y en 1984 decide contraer matrimonio civil con María González Haba²¹⁰, extremeña y doctora en teología, una compañera silenciosa y siempre en segundo plano. Durante estos años alterna su estancia en Cataluña, con viajes y su docencia, pero en 1987 cesó su relación académica con la Universidad de Santa Bárbara (California)²¹¹ y pasó a ser profesor emérito de la universidad californiana²¹². Así se traslada a Tavertet con su inmensa biblioteca, que había ido constituyendo a lo largo de los años, y hace de esta pequeña aldea catalana su lugar de retiro y el emplazamiento en donde desarrollaría la etapa más importante de su vida²¹³. Nuestro autor busca un lugar alejado y solitario a propósito en donde poder continuar con la elaboración de su pensamiento y poder establecerse y descansar de todo el proceso vital que había experimentado en todos los años de su vida²¹⁴. Con 69 años se establece de nuevo en su tierra natal de Cataluña. En esos años su pensamiento no era muy conocido

²⁰⁵ Cf. V. CIRLOT – J. MELLONI – J.J. TAMAYO – J.I. SARANYANA, 2018, *el año Panikkar*, “El Ciervo” (2018) 17 (=V. CIRLOT – J. MELLONI – J.J. TAMAYO – J.I. SARANYANA, 2018, *el año Panikkar*).

²⁰⁶ Cf. DIA, 116-117.

²⁰⁷ Cf. M. BIELAWSKI, *Panikkar. Una Biografía*, 303-308.

²⁰⁸ Cf. DIA, 155.

²⁰⁹ Cf. V. PÉREZ PRIETO, *Más allá de la fragmentación*, 63.

²¹⁰ Cf. J.I. SARANYANA, *Raimon Panikkar: a propósito de una biografía*, 340.

²¹¹ Cf. L. VILLANOVA, *Raimon Panikkar: Dal divino al sacro. Passi di un percorso possibile*, 23.

²¹² Cf. DIA, 352.

²¹³ Cf. V. PÉREZ PRIETO – J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*, 19.

²¹⁴ Cf. V. CIRLOT – J. MELLONI – J.J. TAMAYO – J.I. SARANYANA, 2018, *el año Panikkar*, 17.

en las tierras españolas, su ausencia durante décadas de la Península y su deteriorada relación con ciertos ambientes eclesiásticos españoles, ayudó a todo ello. La España a la que llegó no era la misma que había dejado en la década de los años 50, pero tampoco el propio Panikkar era el mismo que se había marchado²¹⁵. Varias características describen la situación vital del Panikkar que arriba a Tavertet: su encomiable salud, una cultura fascinante, una buena situación económica y una inmensa biblioteca y archivo personal que hacen de él una de las personas más cultas del momento²¹⁶. Todo ello lo prepara para una época de fructífera actividad social, intelectual y espiritual²¹⁷.

De este modo se dispone a culminar su obra intelectual y a concluir muchos de los libros que tenía en mente pero que aun no habían podido ver la luz. En esta labor se verá ayudado por una inmensa pléyade de amigos y discípulos que le asistirán de diversas maneras. Su obra era su propia vida y ambas no pueden ser separadas en ningún momento. No pretende, en ningún caso, fundar una orden religiosa o escuela filosófica, para muchos es considerado un verdadero gurú aunque él nunca quiso aceptar o sentir que era tal cosa. Pero sí podemos afirmar que llega a ostentar la paternidad espiritual e intelectual de muchas de las personas que se le acercan. Muchos de ellos son herederos de su pensamiento y se consideran a sí mismos “panikkarianos” y “panikkarianas”,²¹⁸ porque nuestro filósofo poseía una personalidad arrolladora, deslumbrante y profundamente atrayente, con una fragancia espiritual difícil de describir que hacían de él una persona profundamente interesante.

Otro de los grandes proyectos que anidaba en el corazón y la mente de Raimon Panikkar era la de fundar su propia escuela de pensamiento, y, en cierto modo, lo había conseguido en la Universidad de Santa Bárbara. Allí había puesto en marcha un centro de estudios interreligiosos e interculturales. En Tavertet diseña y funda un nuevo centro de estudios interculturales, la fundación

²¹⁵ Cf. M. BIELAWSKI, *Panikkar. Una Biografía*, 304-307.

²¹⁶ Cf. V. PÉREZ PRIETO, *Más allá de la fragmentación*, 63

²¹⁷ Cf. J.L. MEZA RUEDA, *La Antropología de Raimon Panikkar*, 83-84.

²¹⁸ Cf. M. BIELAWSKI, *Panikkar. Una Biografía*, 318-319.

*Vivarium*²¹⁹, desde donde se irradia su pensamiento²²⁰. Así todos los meses, un sábado por la tarde, su casa se abarrota de decenas de asistentes a sus reuniones consistentes en una conferencia de una hora y un largo coloquio. Asimismo en 1994 crea un grupo de estudio *Vivarium Academicum* conformado por profesores universitarios y alumnos de doctorado que congregaban para llevar a delante seminarios sobre diversos temas²²¹. Allí se hablaba de temas filosóficos, religiosos y culturales, y de un modo especial, centrados en estudios sobre diversas tradiciones religiosas²²². De este modo, se va convirtiendo en el verdadero padre intelectual de diversos pensadores y llevará adelante su paternidad intelectual. El influjo sobre muchos de ellos ha sido excepcional. Las reuniones en torno a su persona no solamente eran de carácter científico sino también adquirirían una dimensión espiritual muy acentuada. La vida y el carácter de Raimon Panikkar así lo requerían²²³.

A todo lo anteriormente referido se une que Panikkar pudo gozar de una larga vida lo que le permitió acometer la magna obra de concluir su compendio intelectual con las publicaciones de diversas obras publicadas a lo largo de los últimos veinte años de su vida. Al mismo tiempo, a partir del año 1998 se comienzan a editar su *Opera Omnia* en italiano, a la que siguieron las ediciones catalana, francesa, castellana e inglesa²²⁴. Siguiendo el pensamiento de Maciej Bielawski, dividimos sus publicaciones, y por ello su concepción intelectual de estas décadas, en cinco grandes núcleos conceptuales. En el primero situamos el tema del diálogo y la paz, haciendo referencia a la cuestión del diálogo interreligioso e intracultural, y con ello una concepción política que defienda al hombre en todas sus dimensiones. Entre las obras correspondientes a este ámbito destacamos: *El mito del pluralismo. La torre de Babel* (1990)²²⁵, *Paz y desarme cultural*

²¹⁹ Cf. L. VILLANOVA, *Raimon Panikkar: Dal divino al sacro. Passi di un percorso possibile*, 24.

²²⁰ Cf. J. BOSCH NAVARRO, *PANIKKAR, Raimon*, 731.

²²¹ Cf. M. BIELAWSKI, *Panikkar. Una Biografía*, 319.

²²² Cf. DIA, 341.

²²³ Cf. *Ibidem*, 319.

²²⁴ Cf. DIA, 341.

²²⁵ Nosotros hemos tomado su edición de las obras Completas: R. PANIKKAR, *El mito del pluralismo. La Torre de Babel. Una meditación sobre la no-violencia*, en *Obras*

(1993)²²⁶, *El espíritu de la política. Homo politicus* (1995)²²⁷, *Los fundamentos de la democracia. Fuerza, debilidad, límite* (2000)²²⁸, *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica* (2002)²²⁹ y *El diálogo indispensable. Paz entre las religiones* (2003)²³⁰.

En el segundo bloque se incluiría todo lo que hace referencia a la espiritualidad y a la mística, concebida ésta como la plenitud de la vida en la que confluyen sin confundirse lo divino, lo humano y lo cósmico, de sus obras destacamos *Invitación a la sabiduría* (1991)²³¹, *La nueva inocencia* (1991-1996)²³², *De la Mística. Experiencia plena de la vida* (2005)²³³. El tercero sería el de la “cristofanía” cuya obra principal es *La plenitud del hombre. Una cristofanía* (1999)²³⁴, es su texto más cristológico y en el que supera su ya mencionado *El Cristo desconocido del hinduismo*. Panikkar profundiza en la experiencia mística de Jesús de Nazaret, y busca el vínculo entre esa experiencia y la vida mística de toda persona, es decir, procura un diálogo entre persona y Cristo en el plano de la mística.

La cuarta zona está definida por el neologismo acuñado por el autor llamado “cosmoteandrismo”. Las obras pertenecientes a este grupo serían *La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad* (1993)²³⁵ y *El ritmo del ser* (2009)²³⁶ esta última, publicada

Completas, VI. Culturas y religiones en diálogo, 1 Pluralismo e interculturalidad, Barcelona 2016, 39-83.

²²⁶ Cf. R. PANIKKAR, *Paz y desarme cultural*, Santander 1993, 202 págs.

²²⁷ Cf. R. PANIKKAR, *El espíritu de la política. Homo politicus*, Barcelona 1999, 219 págs.

²²⁸ Cf. R. PANIKKAR, *I Fondamenti della democrazia. Forza, debolezza, limite*, Roma 2000, 52 págs.

²²⁹ Nosotros hemos tomado su edición de las obras Completas: R. PANIKKAR, *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*, en *Obras Completas, VI. Culturas y religiones en diálogo, 1 Pluralismo e interculturalidad*, Barcelona 2016, 339-446.

²³⁰ De las ediciones españolas destacamos: R. PANIKKAR, *El diálogo indispensable. Paz entre las religiones*, Barcelona 2003, 92 págs.

²³¹ Cf. R. PANIKKAR, *Invitación a la Sabiduría*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, 2. Espiritualidad, el camino de la vida*, Barcelona 2015, 463-571.

²³² Cf. R. PANIKKAR, *La nueva inocencia*, Estella 1993, 432 págs.

²³³ Citamos las ediciones en España: R. PANIKKAR, *De la mística. Experiencia plena de la vida*, Barcelona 2005, 302 págs. ID., *La experiencia de la Vida. La mística*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, 1. Mística, plenitud de Vida*, Barcelona 2015, 193-416.

²³⁴ Cf. R. PANIKKAR, *La plenitud del hombre. Una cristofanía*, Madrid 1999, 281 págs.

²³⁵ Cf. R. PANIKKAR, *La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad*, Madrid 1999, 188 págs. También puede verse en: R. PANIKKAR, *Colligite*

en Nueva York poco antes de morir, se considera como su verdadero testamento filosófico. En su exposición, el autor pretende ver una conexión total de la realidad como una armonía invisible de todo lo que existe sin caer ni en el monismo ni en el dualismo²³⁷. El quinto ámbito de pensamiento engloba la relación entre la cultura moderna tecnocrática y la trascendencia, y comporta un deseo de humanizar y teologizar esta cultura. Por ello habla de *ecosofía* y *teofísica*. Quiere descubrir el nuevo valor de la tierra y aborda cuestiones de ecología. Los textos principales son *Ecosofía para una espiritualidad de la Tierra* (1993)²³⁸ y *La puerta estrecha del conocimiento. Sentidos, razón y fe* (2005)²³⁹.

El conjunto de sus obras antes descritas nos coloca ante uno de los grandes pensadores del siglo XX²⁴⁰. Su producción científica se agrandó en su periodo de estancia en Cataluña. Podemos destacar la invitación que le hace la Universidad de Edimburgo en 1989²⁴¹ a pronunciar una serie de diez conferencias, las denominadas *Gifford Lectures*²⁴². Todo lo referido nos descubre un proceso vital apasionante que saca al descubierto una personalidad excepcional. En los años 1996²⁴³ y 2001²⁴⁴ sufre sendos infartos de miocardio y en el 2002 se sometió a una operación de baipás coronario, lo que le conduce a reducir su actividad, pero no fue un obstáculo para su

Fragmenta. Por una integración de la realidad, en *Obras Completas, VIII. Visión trinitaria y cosmoteándrica: Dios-Hombre-Cosmos*, Barcelona 2016, 237-363. ID., *Aspectos de una espiritualidad cosmoteándrica*, en *Obras Completas, VIII. Visión trinitaria y cosmoteándrica: Dios-Hombre-Cosmos*, Barcelona 2016, 365-439.

²³⁶ Cf. R. PANIKKAR, *The Rhythm of Being. The Gifford Lectures*, New York 2009, 413 págs. También podemos citar en español la reciente edición de sus obras completas: R. PANIKKAR, *Obras Completas, X. Filosofía y teología, 1. El ritmo del Ser. Las Gifford Lectures*, Barcelona 2019, 738 págs.

²³⁷ Cf. M. BIELAWSKI, *Panikkar. Una Biografía*, 323.

²³⁸ Cf. R. PANIKKAR, *Ecosofía. Para una espiritualidad de la tierra*, Madrid 1994, 182 págs.

²³⁹ Recogemos la edición española: R. PANIKKAR, *La puerta estrecha del conocimiento. Sentidos*, Madrid 2009, 206 págs.

²⁴⁰ Cf. DIA, 342.

²⁴¹ Cf. L. VILLANOVA, *Raimon Panikkar: Dal divino al sacro. Passi di un percorso possibile*, 23.

²⁴² Cf. M. BIELAWSKI, *Panikkar. Una Biografía*, 325.

²⁴³ Cf. DIA, 263.

²⁴⁴ Cf. DIA, 303.

trabajo intelectual. Se rodeó de un amplio y nutrido grupo de colaboradores que le ayudaron a concluir su *Opera Omnia*, y en esta labor recibió la inestimable ayuda de Milena Carrara Pavan, con quien había peregrinado en 1994 al Kailâsa montaña del sur del Tíbet considerada santa tanto para *buddhistas* como para los hindúes. Esta experiencia fue recogida en una obra titulada *Peregrinación al Kailasa y al centro de sí* (2009)²⁴⁵. Este grupo de colaboradores le ayudó a supervisar y revisar muchas de sus obras y textos²⁴⁶, para de este modo completar su magna obra en la que encontramos uno de los frutos de su amplia paternidad intelectual, porque son más de treinta las obras que finaliza en este periodo²⁴⁷.

Durante el año 2008 comienza un deterioro progresivo de su salud, aunque ello no fue óbice para que aún impartiese algunas conferencias y recibiera diversos reconocimientos en distintos lugares²⁴⁸. Ese mismo año rompe su matrimonio con María González Haba y pide perdón públicamente en la Iglesia de Taverdet²⁴⁹. La tarde del 26 de agosto de 2010²⁵⁰ murió en su casa de Taverdet después de haber recibido los últimos sacramentos y plenamente reconciliado con la Iglesia, el 28 de agosto se celebró un sencillo funeral en la iglesia de dicha localidad, con familiares y amigos y presidido por el obispo de Vic, Romá Casanova i Casanova²⁵¹. Por deseo expreso de Panikkar su cuerpo fue incinerado. Parte de las cenizas fueron depositadas en el cementerio ajardinado de la iglesia de Taverdet, y otra parte fue esparcida en el río Ganges según el ritual hindú el 8 de enero de 2011²⁵².

²⁴⁵ Cf. R. PANIKKAR – M. CARRERA, *Peregrinación al Kailasa y al centro de sí*, Barcelona 2009, 230 págs.

²⁴⁶ Cf. M. BIELAWSKI, *Panikkar. Una Biografía*, 344.

²⁴⁷ Cf. X. SERRA NARCISO, *De Raimundo Pániker a Raimon Panikkar*, Serra d'or 666 (2015) 9.

²⁴⁸ Cf. J.A. TESTÓN TURIEL, *El itinerario intelectual de Raimon Panikkar*, 377.

²⁴⁹ Cf. J.I. SARANYANA, *Raimon Panikkar: a propósito de una biografía*, 342.

²⁵⁰ Cf. X. PIKAZA IBARRONDO, *RAIMON PANIKKAR (1918-2010) IN MEMORIAM*, "Concilium" 338 (2010) 879.

²⁵¹ Cf. J.I. SARANYANA, *Raimon Panikkar: a propósito de una biografía*, 343.

²⁵² Cf. M. BIELAWSKI, *Panikkar. Una Biografía*, 346.



CAPÍTULO 2: LAS CLAVES FILOSÓFICAS DE RAIMON PANIKKAR

2.1 La propuesta filosófica de Raimon Panikkar

2.1.1 La tradición filosófica y espiritual

En uno de sus primeros trabajos, Raimon Panikkar, nos permite atisbar una posible definición de filosofía, y nos dirá que “la filosofía puede definirse como la búsqueda humana de la verdad última o [...] la búsqueda humana del conocimiento de la realidad última”²⁵³. En ella recoge una visión profundamente metafísica de su idea de filosofía de los años sesenta. Años después encontramos una nueva definición de filosofía y nos dice “Por filosofía entiendo un sistema de pensamiento, o también de acción, que ofrece una estructura que permita encontrar la forma más universal de inteligibilidad, partiendo de sus mismos presupuestos”²⁵⁴. Pero ya en las década de los noventa su concepción filosófica es más dinámica y más dirigida a la vida del hombre, de este modo enunciará que entendemos “por filosofía aquella actividad humana que se pregunta por los fundamentos mismos del vivir del hombre bajo el cielo y sobre la tierra”²⁵⁵. Panikkar nos da esta definición al poner en relación tres dimensiones humanas como son la religión, la filosofía y la cultura. Lo cual nos hace percibir que la estructura del pensamiento filosófico

²⁵³ R. PANIKKAR, *Necesidad de una nueva orientación de la filosofía india*, en *Misterio y Revelación. Hinduismo y Cristianismo: Encuentro de dos culturas*, Madrid 1971, 57 (=MR2).

²⁵⁴ R. PANIKKAR, *Pluralismo filosófico y pluralidad de religiones*, en *Obras Completas, IX. Misterio y hermenéutica, 2. Fe, hermenéutica y palabra*, Barcelona 2018, 239.

²⁵⁵ R. PANIKKAR, *Religión, Filosofía y Cultura*, “Ilu” 1 (1996) 126 (=RFC).

de Raimon Panikkar es de una gran complejidad y, al mismo tiempo, de una gran sencillez, debido a que desde el comienzo de su actividad intelectual deseó relacionar conceptos del ámbito de la filosofía, de la teología, de la ciencia, de la cultura y de la religión²⁵⁶.

Panikkar logra relacionarlas desde una visión unitaria de su pensamiento, en el que pretende unir Ciencia, Filosofía y Teología. Las tres se complementan, por ello necesita estudiar las tres y ello fue su tarea a lo largo de los años²⁵⁷. Para Raimon Panikkar no hubo ni ruptura ni cambio brusco a la hora de ir afrontando cada una de las ciencias que estudiaba. Al contrario, siempre adoptó una forma de sumergirse en la vida, de profundizar en el misterio de la realidad²⁵⁸ con sentido de la complementariedad. Con una profunda crítica de la modernidad²⁵⁹ y el lugar en que ésta, a lo largo de los decenios, ha colocado a la razón. Todo ello dará como resultado la expresión de un pensamiento panikkariano de gran riqueza intelectual y existencial. Unido a su multiculturalidad, ya que él ve que la múltiple manifestación de las expresiones religiosas constituyen la Realidad²⁶⁰.

Como ya vimos en su biografía una de las peculiaridades más importantes de la vida de Raimon Panikkar es el encontrarse a medio camino entre diversas culturas y religiones²⁶¹. Ello se plasmó también a nivel filosófico, lo que le llevó a conocer y estudiar diversas tradiciones del pensamiento, tanto de Oriente como de Occidente. Lo que le convierte en un pensador excepcional y síntesis de diversas tradiciones. Sus preocupaciones no se redujeron a las relaciones entre religiones y las culturas, una de sus mayores inquietudes era lograr un diálogo perenne y verdadero entre cristianismo y modernidad. Por ello, en el año 1943, le veremos creando en Barcelona una revista

²⁵⁶ Cf. RFC, 125-148.

²⁵⁷ Cf. V. PÉREZ PRIETO, *Más allá de la fragmentación de la teología, el saber y la vida: Raimon Panikkar*, Valencia 2008, 92-93 (=V. PÉREZ PRIETO, *Más allá de la fragmentación*).

²⁵⁸ Cf. R. PANIKKAR, *La filosofía como estilo de vida*, en *Invitación a la sabiduría*, Madrid 1998, 104 (=FEV).

²⁵⁹ Cf. V. CIRLOT – J. MELLONI – J.J. TAMAYO – J.I. SARANYANA, 2018, *el año Panikkar*, “El Ciervo” (2018) 19.

²⁶⁰ Cf. V. PÉREZ PRIETO, *Más allá de la fragmentación*, 95.

²⁶¹ Cf. J. PIGEM, *El pensament de Raimon Panikkar. Interdependència, pluralisme, interculturalitat*, Barceona, 2007, 25-33 (=J. PIGEM, *El pensament de Raimon Panikkar. Interdependència, pluralisme, interculturalitat*).

llamada *Síntesis*, orientada a plasmar las reflexiones que conducían a realizar un compendio cultural entre cristianismo y modernidad²⁶².

En sus obras encontramos numerosas citas de filósofos, pensadores, teólogos y espirituales, lo que nos muestra el gran bagaje intelectual del autor. No dice con claridad que se siente movido por las mismas cuestiones, preguntas, inquietudes que han acuciado a muchos de ellos. Por ello se siente parte del universo de los grandes pensadores y nos cita a Heráclito, Platón, Aristóteles, Santo Tomás, Hegel, Heidegger, Shankara, Abhinavugupta, Laozi, Shinran y otros muchos, pero también afirma que no ha tenido ningún gran maestro²⁶³. Destacamos ahora diversos pensadores que han influido en su pensamiento y a través de los cuales podemos descubrir la tradición filosófica de la que es deudor.

Son dos las tradiciones filosóficas de las que bebe nuestro autor: la occidental y la oriental. Dentro de la occidental hemos de destacar a varios autores que influyeron de forma determinante en su pensamiento. En primer lugar cabe citar a Aristóteles (384-322 a.c.) del cual es un profundo conocedor especialmente constatable en sus primeros escritos²⁶⁴. Al mismo tiempo es profundamente crítico en el platonismo y un modelo de pensar que esté precedido de esquemas y paradigmas²⁶⁵. También a Santo Tomás de Aquino (1225-1274) le dedica bellas páginas en las que destaca la importancia de su pensamiento y lo primordial que sería para Occidente recuperar sus audaces aportaciones²⁶⁶. Panikkar constata la situación de la filosofía tomista en los albores del siglo XX, y no vería a ésta como único camino para explicar el dogma cristiano. La escolástica no sería ya *philosophia perennis* sino que la filosofía es perenne en cuanto que se renueva de forma armónica²⁶⁷. De tal modo, observamos en este planteamiento un cambio de paradigma. Poniendo en el centro a la

²⁶² Cf. M. BIELAWSKI, *Panikkar. Una Biografía*, 74.

²⁶³ Cf. FEV, 114.

²⁶⁴ Cf. R. PANIKKAR, *El concepto de Naturaleza. Análisis histórico y metafísico de un concepto*, CSIC, Madrid 1972², 93-97, 173-232, 256-283, 347 (=CN). R. PANIKKAR, *Ontonomía de la Ciencia*, Madrid 1961, 366 (=OC).

²⁶⁵ Cf. FEV, 105.

²⁶⁶ Cf. V. PÉREZ PRIETO, *Más allá de la fragmentación*, 113.

²⁶⁷ Cf. R. PANIKKAR, *La philosophia perennis e la perenne ricerca dell'uomo*, en P. SHERRARD, *Il peccato culturale dell'Occidente*, Milán 2001, 5-13.

filosofía. Panikkar se posiciona afirmando que una filosofía cristiana actual tendría que ser más que un mero tomismo, del mismo modo, que el tomismo es más que un mero aristotelismo²⁶⁸. Panikkar tiende a relacionar tomismo con el pensamiento hindú. Por esta razón aborda las relaciones entre cristianismo e hinduismo en su doctorado en teología²⁶⁹ o en el estudio que realiza en *Misterio y Revelación*²⁷⁰. De este modo, realiza una relectura del pensamiento tomista y lo redimensiona. El influjo del pensamiento tomista en Panikkar podemos observarlo desde sus primeras investigaciones. Podemos apreciar abundantes citas de Doctor Angélico tanto en su Doctorado en Ciencias²⁷¹ como en su Doctorado en Filosofía²⁷².

Otro de los grandes pensadores que influyen en el pensamiento de Raimon Panikkar es Nicolás de Cusa (1401-1464)²⁷³. Nuestro autor lo sigue de cerca en cuestiones como la Trinidad, y en temas filosóficos como la síntesis armoniosa de las diferencias y en su *coincidentia oppositorum*. También es de destacar el influjo y la atracción que tiene hacia el pensamiento de Juan Duns Escoto (1266-1308). Entre los espirituales cristianos citamos la influencia de Gregorio de Nisa (335-394) especialmente a través de su *Vida de Moisés*. Santa Teresa de Jesús (1515-1582) merece una especial atención por parte de Raimon Panikkar. A ella le dedica alguno de sus trabajos²⁷⁴, y también otras citas de su pensamiento. Así utiliza versos de Santa Teresa para explicar el concepto de experiencia cristofánica que acuña Panikkar y lo realiza dentro del lenguaje místico²⁷⁵. San Juan de la Cruz (1542-1591) también es estudiado en la obra anteriormente citada sobre santa Teresa. Tanto Panikkar como san

²⁶⁸ Cf. CN, 105-106.

²⁶⁹ Cf. R. PANIKKAR, *El Cristo desconocido del hinduismo. Un encuentro entre Oriente y Occidente*, Madrid 1994, 67-75.

²⁷⁰ Cf. R. PANIKKAR, *Misterio y Revelación. Hinduismo y Cristianismo: Encuentro de dos culturas*, Madrid 1971, 286 págs.

²⁷¹ Cf. OC, 368.

²⁷² Cf. CN, 351.

²⁷³ Cf. V. PÉREZ PRIETO, *Más allá de la fragmentación*, 116-117.

²⁷⁴ Cf. R. PANIKKAR, *Tres ejemplos de santidad. Clara, Juan de la Cruz y Teresa de Ávila*, en *Obras Completas. I. Mística y espiritualidad. I. Mística, plenitud de Vida*, Barcelona 2015, 171-190.

²⁷⁵ Cf. R. PANIKKAR, *La plenitud del hombre. Una cristofanía*, Madrid 1999, 51-61 (=PHC).

Juan de la Cruz comparten el interés por el tema de la unión del hombre con Dios, y de modo especial el aspecto central de la Trinidad. Otro de los grandes místicos y cuyo rastro observamos en el pensamiento filosófico y espiritual del Raimon Panikkar es el Maestro Eckhart (1260-1328), cuyas citas son numerosas a lo largo de toda su obra²⁷⁶. Le sigue de cerca en cuestiones como su visión apofática, la nada y la identificación con Dios, influyendo en el concepto de tempiternidad. También recibió influjo de Enrique Suso (1295-1366) y Juan Taulero (1300-1361)²⁷⁷.

Los autores de los que bebió Panikkar no sólo quedan reducidos a los ya citados, sino que nos encontramos con otros pensadores contemporáneos que influirán en su sistema. De entre los mismos podemos citar a F. Schleiermacher (1768-1834), que preconizó la religión del sentimiento. Pero con quien comparte ideas semejantes es con F.H. Jacobi, a quien dedicó su primer libro²⁷⁸. Éste concibe su sistema como una “no filosofía”, incluso se le llega a denominar como un filósofo de la fe que está en la línea de los místicos²⁷⁹. También le influyen Gabriel Marcel (1889-1973) o Ferdinand Ebner (1882-1931). Pero quien ejerce una especial influencia es Martín Heidegger (1889-1976), a quien trató en Alemania, y de quien recibe influencia a través de la amistad que les unió a lo largo de los años. De entre los pensadores españoles hemos de destacar a importantes profesores de filosofía de la Universidad Complutense. Manuel García Morente (1888-1942), cuya conversión a la fe católica le conduce a una reestructuración de su pensamiento, influye en Panikkar en la cuestión de la ontología, lo que en nuestro autor se va a denominar ontonomía²⁸⁰. Otro autor de gran importancia para Raimon Panikkar es Xavier Zubiri (1889-1983). Ambos coinciden en varios aspectos, como haber tenido una formación científica, o en el influjo del Tomismo o de Teilhard de Chardin.

²⁷⁶ Cf. R. PANIKKAR, *El Silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, Madrid 2005, 341-348 (=SB).

²⁷⁷ Cf. V. PÉREZ PRIETO, *Más allá de la fragmentación*, 117.

²⁷⁸ Cf. R. PANIKKAR, *F.H. Jacobi y la filosofía del sentimiento*, La Plata (Buenos Aires) 1948, 61 págs.

²⁷⁹ Cf. Ibídem, 123-124.

²⁸⁰ Cf. V. PÉREZ PRIETO, *Más allá de la fragmentación*, 128.

Ambos participan de una actitud crítica con respecto al aristotelismo y al tomismo, y de la relación antropológica del hombre con Dios²⁸¹. No podemos olvidarnos del ya citado Teilhard de Chardin (1881-1955), ambos buscan armonizar toda la realidad, y aunque nuestro autor descarta el influjo directo, bien es cierto, que las conexiones entre ambos son constatables.

El segundo marco de influencia es el ámbito oriental. Raimon Panikkar también recibió influencia de autores orientales, desde las escuelas hindúes, budhistas y taoístas del que era buen conocedor. Figuras fundamentales del hinduismo como Bharthrhari (570-651) y Sankaracarya (788-820) con sus obras filosóficas hindúes, este último famoso por su doctrina sobre el no-dualismo *advaita*. También le influyeron pensadores hindúes que intentaron armonizar el cristianismo y el hinduismo. Entre los mismos destacamos a Râmakrishna (1836-1886), Vivékânanda (1863-1902) y Râdhakrishnan (1888-1975) este último dejó una honda huella en muchas generaciones de hindúes cultos. Otro gran pensador de la India fue Râmânua (1017-1137), que busca integrar en el *advaita* la realidad personal del absoluto para dar cabida a la *bhakti*, el sentimiento religioso del amor. Aspecto este que también busca Panikkar al intentar unir armónicamente *advaita* y *bhakti*²⁸².

Después de una largo proceso vital, que duró tres cuartos de su vida, Raimon Panikkar se concibe a sí mismo, fruto de su nacimiento y de su educación, como un hombre de que ha vivido las experiencias originales de la tradición occidental tanto cristiana como secular, y la tradición india, tanto hindú como budhista²⁸³. Estas claves las tiene profundamente claras en su proceso intelectual, de tal modo que no se verá a sí mismo como un hombre tentado por el sincretismo o el eclecticismo, ni tampoco en la esquizofrenia, y logra mantener la polaridad sin una paranoia personal o cultural, para conseguir así un diálogo intercultural. Su peripecia intelectual es el recorrido de su propia vida.

²⁸¹ Cf. Ibídem, 131.

²⁸² Cf. Ibídem, 134.

²⁸³ Cf. FEV, 109.

Participe de todo este proceso establece cuatro momentos *kariológicos* de la filosofía, a modo de cuatro periodos de la historia de la filosofía pero que él prefiere denominar movimientos *kariológicos*. El primero es el religioso, en el que la filosofía ha nacido como una dimensión intelectual de la religión, en la que la filosofía estaba en contacto con la propia religión. Así se puede considerar la filosofía como algo sagrado que aportaba paz y alegría. La filosofía no sería meramente una sierva de la religión pero pertenecería a su mismo ámbito²⁸⁴. Este primer momento desembocó en una segunda edad que denomina metafísica. En ella el hombre se convierte en un espectador de la realidad que se fija en todo lo que existe, se coloca a una distancia objetiva para poder captar la realidad, y se distancia de la visión religiosa del anterior periodo. La filosofía es ahora metafísica, su objetivo no es conducir a la salvación sino ver y mostrar la realidad objetiva. Ahora la filosofía no es una mera extensión de la religión sino su sustituto, así la filosofía se convertirá para muchos en la verdadera religiosidad que tiene poder salvífico y liberador²⁸⁵.

El tercer periodo *kariológico* que establece Panikkar es el momento epistemológico. Mientras que el anterior lo importante era el conocimiento del mundo, en este tercer periodo el centro será el conocimiento, por parte del hombre, de su propio conocimiento. Así, el hombre se descubre a sí mismo como un ser cognoscente. Solamente una filosofía crítica es considerada auténtica. La filosofía ya no será el espejo de la realidad sino que se descubre a sí misma como el alma secreta de la realidad. La categoría principal ya no será el “ser” sino la “verdad”. Nace el individuo y emerge la subjetividad, se desea el análisis de todo, y hay un deseo no solo de conocer el objeto sino de captar al sujeto cognoscente en el propio acto de reflexionar. En esta tercera época la filosofía se opondrá a la religión y querrá ser el alma secreta de la realidad²⁸⁶. La cuarta dimensión es la que él denomina periodo pragmático o histórico. El objetivo no es ya

²⁸⁴ Cf. R. PANIKKAR, *La tradición filosófica*, en *Mito, Fe y Hermenéutica*, Barcelona 2007, 352 (=TF).

²⁸⁵ Cf. TF, 352-353.

²⁸⁶ Cf. TF, 253-354.

solo conocer el mundo, sino de controlarlo, someterlo, rehacerlo, transformarlo, de hacerlo mejor. La filosofía ya no es solo un descubrimiento sino una creación y formación. Así, la realidad tiene que ser remodelada de acuerdo con los dictados de la filosofía, es la realidad la que imita la filosofía. En esta era la religión es completamente superada²⁸⁷.

2.1.2 La filosofía como sabiduría del amor

Una de las primeras cuestiones con las que nos hemos enfrentado a la hora de abordar el pensamiento de Raimon Panikkar es el propio concepto de filosofía, que hemos visto en el apartado precedente. La concepción panikkariana desborda con mucho el concepto tradicional de filosofía que la se define filosofía como “amor a la sabiduría”²⁸⁸ y Panikkar prefiere decantarse por “sabiduría del amor”²⁸⁹, no como un mero juego de palabras sino como algo mucho más profundo²⁹⁰. Este amor de la sabiduría y que es parte de la misma no es el amor apegado sino el amor desapegado, desasido, no es concupiscencia sino, en el lenguaje cristiano es ágape, amor que nos libera de todas las ataduras esclavizantes y que impiden nuestra plena realización²⁹¹.

El autor llega a este concepto después de analizar las diferentes concepciones de la filosofía moderna, con las que polemiza y se enfrenta²⁹². La teología proporciona la seguridad de la verdad y la seguridad de la salvación, pero ello está cimentado en una seguridad sobrenatural que proporciona la fe²⁹³. Panikkar afirma que la filosofía moderna quiere proporcionar la misma seguridad que solamente puede

²⁸⁷ Cf. TF, 354.

²⁸⁸ J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, II, Alianza Editorial, Madrid 1982, 1176. W. BRUGGER, *Diccionario de Filosofía*, Barcelona 1994, 250.

²⁸⁹ Cf. FEV, 115.

²⁹⁰ Cf. R. PANIKKAR, *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*, en *Obras Completas*, VI. *Culturas y religiones en diálogo, I Pluralismo e interculturalidad*, Barcelona 2016, 423 (=PI).

²⁹¹ Cf. R. PANIKKAR, *La experiencia filosófica de la India*, Madrid 2000, 124 (=EFH).

²⁹² Cf. MR2, 68-73.

²⁹³ Para desarrollar esta cuestión véase: A. CORDOVILLA PÉREZ, *El ejercicio de la Teología*, Salamanca 2007, 286 págs. A. CORDOVILLA PÉREZ, *En defensa de la Teología. Una ciencia entre la razón y el exceso*, Salamanca 2014, 286 págs.

apoyarse en la razón, pero la razón no posee otra seguridad que la certeza, con lo que se dota a la filosofía de una carga existencial y de salvación²⁹⁴. Todo lo cual supuso un cambio en los planteamientos del conocer y del saber filosófico, y, por tanto, una renuncia al saber de las esencias y al saber metafísico²⁹⁵. El arrinconamiento de la fe provoca la escisión del hombre y el nacimiento de lo moderno. El endiosamiento de la propia razón la conducirá, en primer lugar, al idealismo para luego devenir en su destronamiento con el irracionalismo²⁹⁶. Raimon Panikkar considera que hay que superar este planteamiento y hacer entrar en la filosofía el corazón, es decir, el amor²⁹⁷.

La definición de filosofía como sabiduría del amor, acepta un concepto dinámico tanto del amor como de la propia sabiduría, superando la definición platónica de filosofía como amor a la sabiduría²⁹⁸. La unión entre amor y conocimiento es lo que genera la verdadera filosofía como sabiduría, la divergencia entre ambas es lo que engendra la esquizofrenia del hombre contemporáneo. Ello es así porque el conocimiento sin amor es mero cálculo, no es capaz de penetrar lo que conoce, y al contrario, el amor sin conocimiento es simple sentimentalismo, no hay identificación con lo que se ama²⁹⁹. Así, tanto sabiduría como amor son algo que le sucede al ser humano. La filosofía es una condición del ser humano, de todo ser humano, y resulta inherente a la condición humana y, por tanto, pertenece al ser primordial del hombre³⁰⁰. La sabiduría emerge cuando el amor del conocimiento y el conocimiento del amor se unen, ya que el amor está en la raíz del conocimiento³⁰¹.

²⁹⁴ Cf. OC, 42.

²⁹⁵ Cf. MR2, 71-72.

²⁹⁶ Cf. CN, 7.

²⁹⁷ Cf. V. PÉREZ PRIETO – J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*, Barcelona 2016, 127 (=V. PÉREZ PRIETO – J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*).

²⁹⁸ Cf. V. PÉREZ PRIETO, *Más allá de la fragmentación*, 97.

²⁹⁹ Cf. PI, 423.

³⁰⁰ Cf. R. PANIKKAR, *Invitación a la Sabiduría*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, 2. Espiritualidad, el camino de la vida*, Barcelona 2015, 472-480.

³⁰¹ Cf. R. PANIKKAR, *El toque contemplativo*, en *El árbol de la vida. La naturaleza en el arte y las tradiciones en la India*, Barcelona 2001, 47.

En la concepción de Panikkar se ha de superar la fragmentación de la vida del hombre, al hombre le hace falta a la vez tanto sabiduría divina como humana, para, de este modo, superar los teocentrismos y antropocentrismos por los que se ha decantado el pensamiento y la vida. Ello solamente es posible por la actividad del verdadero filósofo que se convierte en sabio. El sabio es el que ama el saber y el filósofo no es el que encuentra la verdad sino que es capaz de saber sin dejar de amar. La verdadera filosofía supera la dicotomía entre saber y amar³⁰². La primera genialidad y, por tanto, condición interna del pensamiento panikkariano es que la filosofía es algo profundamente vital, existencial y que se realiza en todo el acontecer del hombre³⁰³.

Este planteamiento filosófico en Raimon Panikkar cristaliza no sólo en un modo de pensar sino en un estilo de vida, en un modo de vivir que el autor llevará hasta sus últimas consecuencias³⁰⁴. Por tanto, una filosofía que se aleja de la vida, que se ve reducida a estructuras, teorías o ideas, y que evita la praxis y el sentimiento. Es simplemente una mala filosofía porque deja de lado aspectos de la realidad sin considerar. Nuestro autor la concibe como una actividad humana, más que como una disciplina académica³⁰⁵. Para Raimon Panikkar convertir la filosofía en una ciencia más destruiría la filosofía como sabiduría e impediría su expresión en un estilo humano de vida. De ahí proviene la concepción, especialmente oriental, en la que sólo se puede filosofar si se posee un corazón puro, un espíritu ascético. “No se puede conocer sin amar, ni amar sin conocer”³⁰⁶, nos dirá Panikkar. Por tanto al arte de la filosofía exige una entrega total, poseer un espíritu bueno. Solamente se puede acercarse a la realidad para comprenderla, tal y como es, desde este paradigma. Toda crítica tiene que terminar en algún momento en una experiencia última. Aquí es donde la sabiduría comienza a ser filosofía: Se denominaría “sofodicea”³⁰⁷.

³⁰² Cf. EFH, 15-16.

³⁰³ Cf. V. PÉREZ PRIETO – J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*, 128-129.

³⁰⁴ Cf. FEV, 115-116.

³⁰⁵ Cf. EFH, 107.

³⁰⁶ EFH, 16.

³⁰⁷ Cf. FEV, 116.

Como hemos visto en Raimon Panikkar filosofía y vida van unidas. De este modo, no es comprensible su actividad de filósofo desligada de su realidad vital. Él quiere convertirse en un verdadero filósofo y en un sabio, a lo que dedicará toda su vida. Su gran aspiración es llegar a vivir la realidad en toda su plenitud, de ahí el interés por los problemas últimos, en los que se vea involucrada la totalidad de la persona. De este modo, comenzó sus estudios en ciencias que compagina con los filosóficos y, por último, complementa con los teológicos. En este sentido la religión no religa sino que desliga y produce libertad y alegría. La religión del futuro será cosmoteándrica que armonizará las tres dimensiones últimas de la realidad: el aspecto material, los aspectos del hombre y el principio misterioso trascendente³⁰⁸. Raimon Panikkar no se encuentra satisfecho con lo meramente teórico, sino que se veía obligado al estilo de vida de una persona que busca la sabiduría; sabiduría que mueve lo humano, lo divino y el mundo³⁰⁹.

La filosofía como sabiduría del amor ayudará a superar las divergencias existentes en muchos de los planteamientos contemporáneos: filosóficos, teológicos y espirituales. No lleva deshacer la dicotomía entre lo exterior y lo interior, entre la acción y la contemplación, entre acción y teoría, entre sentimiento y razón. En su concepción filosofía pensar y amar se unen y cristalizan, como ya hemos citado, en un estilo de vida³¹⁰. Para Raimon Panikkar, en este modo de posicionarse ante la vida, confesión y profesión se confunden. Por ello son dos las características de su estilo de vida: *riesgo existencial, responsabilidad intelectual y libertad espiritual*³¹¹. Con estos tres axiomas construye y dimensiona su existencia.

Su *riesgo existencial* es todo un proceso personal que ha experimentado a los largo de los decenios, en el que ha llegado a la conclusión que por su nacimiento, educación, iniciación y vida real, pertenece tanto a la tradición occidental, en cuanto cristiana y secular,

³⁰⁸ Cf. R. PANIKKAR, *La religión del futuro o la crisis del concepto de "Religión"*. *La religiosidad humana*, en *Obras Completas, II. Religión y religiones*, Barcelona 2015, 353-354.

³⁰⁹ Cf. FEV, 117-119.

³¹⁰ Cf. V. PÉREZ PRIETO – J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*, 130.

³¹¹ Cf. FEV, 119-120.

como a la oriental, en cuanto hindú y budhista, con el riesgo y el desafío que ello supone³¹². Pero llegar a esta mutua comprensión y fecundación entre las diferentes tradiciones solamente es posible mediante un gran sacrificio personal de la propia vida. Sin caer en el sincretismo o eclecticismo. Este diálogo intercultural no ha de ser meramente académico o político, ha de ser un asunto personal y una experiencia intrarreligiosa. Este riesgo existencial y vital que se da en Raimon Panikkar deviene en una verdadera espiritualidad en la que se ha de conciliar Mito y Logos, en el que uno no puede ser concebido sin el otro³¹³.

Tan importante y complejo como el *riesgo existencial* es la *responsabilidad intelectual* que le conduce a expresar las experiencias fundamentales antes descritas de modo inteligible. Panikkar lo logra mediante la asunción del concepto del *advaita* que pretende superar la ley de los contrarios: monismo y dualismo, Dios y mundo, materia y espíritu, monoteísmo y politeísmo. El objetivo es superar la dualidad y se logra, según Panikkar, concibiendo la realidad como trinitaria³¹⁴. Para ello los símbolos serán *secularidad*, *advaita* y *trinidad*, concebidos de un modo personal³¹⁵. Al mismo tiempo, el autor desarrollará un conjunto de conceptos nuevos, muchos de ellos neologismos, desde donde pretende desarrollar su pensamiento: *ontonomía*, *diferencia simbólica*, *noema*, *pisteuma*, *hermenéutica diatópica*, *diálogo dialógico*, *tempiternidad* e *intuición cosmoteándrica*³¹⁶. En tercer lugar, Panikkar coloca la libertad espiritual. Para él no se puede alcanzar la salvación sin liberación previa, lo hace siguiendo a san Pablo allí donde está el espíritu está la libertad³¹⁷. El espíritu lo atraviesa todo porque no pertenece a nadie³¹⁸.

De este modo, crea un lenguaje propio para expresar su pensamiento. Todo este proceso, en el que se enclavan las tres

³¹² Cf. SB, 27.

³¹³ Cf. FEV, 120-122.

³¹⁴ Cf. R. PANIKKAR, *Colligite Fragmenta. Por una integración de la realidad*, en *Obras Completas, VIII. Visión trinitaria y cosmoteándrica: Dios-Hombre-Cosmos*, Barcelona 2016, 250 (=CF).

³¹⁵ Cf. FEV, 123.

³¹⁶ Cf. FEV, 123-126.

³¹⁷ Cf. II Cor 3, 17.

³¹⁸ Cf. FEV, 129.

dimensiones, *riesgo existencial, responsabilidad intelectual y libertad espiritual*, pertenece a lo más íntimo de la persona en la profundidad del amor contemplativo, es una gran aventura personal, una experiencia que no tiene como objetivo la propia satisfacción o pura sociología, el fin es el ya citado amor contemplativo.

2.1.3. El amor como vínculo de toda realidad

La cuestión de amor ha sido ampliamente analizada por Raimon Panikkar a lo largo de toda su obra intelectual³¹⁹. Y aunque la cuestión está profundamente unida al apartado anterior, he decidido dedicar un epígrafe aparte debido a la gran importancia que la realidad del amor tiene en la dimensión espiritual. Panikkar afirma que el amor es una realidad última, y sino no fuera así no tendría sentido y ni tendría vida, ya que habría algo que estaría más allá y que sería un valor último más allá del propio amor. El amor es el sentido último³²⁰.

Raimon Panikkar dedica a la cuestión del amor un apartado en su Tesis Doctoral en Filosofía³²¹. Allí menciona el amor como uno de los elementos dinámicos de la naturaleza. Lo define como la actividad de un ser proyectada hacia otros. Así, el amor es la primera potencia de la naturaleza y primer principio del movimiento. Se concibe el amor como la inclinación a unas determinadas operaciones naturales y que provienen de la misma naturaleza del propio ser. Así, toda naturaleza por el hecho de serlo posee una inclinación natural que debe llamarse apetito natural o amor³²².

³¹⁹ Podemos destacar las siguientes referencias: Cf. R. PANIKKAR, *Iconos del Misterio*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad*, 2. *Espiritualidad, el camino de la vida*, Barcelona 2015, 75-77. R. PANIKKAR, *Diálogo hindú-cristiano. Advaita y Bhakti*, en *Obras Completas, VI. Culturas y religiones en diálogo*, 2. *Diálogo intercultural e interreligioso*, Barcelona 2017, 297-310. R. PANIKKAR, *Un desafío intercultural. Bhakti – Karunā - Agapē*, en *Obras Completas, VI. Culturas y religiones en diálogo*, 2. *Diálogo intercultural e interreligioso*, Barcelona 2017, 311-324. R. PANIKKAR, *La fe como dimensión constitutiva del hombre*, en *Obras Completas, IX. Misterio y hermenéutica*, 2. *Fe, hermenéutica y palabra*, Barcelona 2018, 29-81. R. PANIKKAR, *El concepto de Naturaleza. Análisis histórico y metafísico de un concepto*, Madrid 1972², 362.

³²⁰ Cf. R. PANIKKAR, *Un desafío intercultural. Bhakti – Karunā - Agapē*, en *Obras Completas, VI. Culturas y religiones en diálogo*, 2. *Diálogo intercultural e interreligioso*, Barcelona 2017, 318 (=BKA).

³²¹ Cf. CN, 362.

³²² Cf. CN, 249-251.

Existe una conexión entre amor, voluntad y naturaleza. La voluntad es la radical inclinación de la naturaleza intelectual. Y el amor sería el último principio y la raíz de todos los actos de la voluntad. Así, toda inclinación de la voluntad tiene su origen en el amor, deseamos algo cuando amamos y no lo tenemos, así podemos decir que lo amado es el objeto de la naturaleza espiritual. Esta concepción es una de los fundamentos de toda la visión cristiana del mundo. Con san Agustín podemos afirmar que obrando por amor actuaremos según naturaleza y, por tanto, rectamente³²³.

En Platón el amor es creador y engendrador, es quien confiere nuevas naturalezas. Para Platón el amor es función esencial del alma y por ello con profundas conexiones con el conocimiento. Para Platón gracias al amor el alma retorna a las ideas.

“Platón veía en el amor la ley universal del cosmos que hace vivir a la naturaleza, que mueve el alma del mundo, que une en la inteligencia lo inteligible y lo sensible, que opera en el mundo ideal la comunión de los géneros y que los supedita, en fin, a la idea última del bien bajo su triple aspecto de proporción, de belleza y de verdad”³²⁴

Aristóteles continúa el pensamiento de su maestro. Para Aristóteles todo se mueve gracias al primer motor. El cual no puede ser movido, ni ser móvil, ya que siendo inmóvil ha de mover todas las cosas. Esto solamente es posible gracias al amor con que todas las cosas aman al primer motor³²⁵. Aristóteles para asegurar la inmovilidad de Dios negaba su amor al mundo. Así el primer motor mueve como amado, en cuanto es inteligible y apetecible por las criaturas³²⁶.

En el Cristianismo esto cobra una nueva dimensión en la que Dios ama primero a las criaturas, las cuales son fruto del amor de Dios y más perfectas cuanto más amadas de Dios. Es más, el movimiento de las criaturas hacia su creador es su amor hacia Él. Así, el amor es el vínculo que une todas las cosas entre sí y con Dios dando lugar al

³²³ Cf. CN, 253-254.

³²⁴ CN, 256.

³²⁵ Cf. BKA, 319.

³²⁶ Cf. CN, 256.

orden cósmico como resultado de la manifestación de cada una de las naturalezas³²⁷. El amor es causa de la naturaleza. El amor de Dios es el que crea e infunde la bondad en las cosas, la creación les infunde la naturaleza. La esencia de la naturaleza es el amor y si en Dios se identifican en las criaturas pueden descubrirse relaciones tanto más íntimas cuanto más se profundice en su ser. Por ello, el amor es el vínculo unificador de todo el universo y la fuerza interna que lo anima. Amor e inteligencia son el reflejo más perfecto de la divinidad. De este modo, para los místicos el amor es el mejor puente para la trascendencia y la mejor demostración de la realidad de Dios³²⁸. Ello es posible por la identificación que se realiza de amor y Dios. Se ha concebido a Dios como Amor, y se afirma que Dios es Amor. Dios, por su ser, sería el puro amor³²⁹.

Existe un amor universal de toda la creación hacia su creador, amor que constituye la misma finalidad de la existencia de los seres, en el amor se realiza el fin para el que fueron creadas las criaturas. El amor posee una fuerza unificadora que llega a convertir al amante en el amado. El fin de toda criatura es el amor, ya que amar es unirse con el amado con una unión mucho más perfecta que la del conocimiento. Aunque la voluntad no se mueve sin que antes esté la inteligencia, la inteligencia es el medio para que la voluntad ame pero no su causa. Así, la naturaleza espiritual consta de intelecto y voluntad³³⁰.

Así, es como Raimon Panikkar desarrolla un concepto del amor profundamente unido a la tradición cristiana tanto de la escolástica como de la mística cristiana. El análisis de la cuestión del amor lo continuará desarrollando a lo largo de toda su obra intelectual especialmente conectado con el tema de la espiritualidad. En todas las culturas, el lugar privilegiado del encuentro del hombre con Dios es el amor. Puesto que Dios es amor, quien encuentra el amor encuentra a Dios. El problema radica en el dualismo del mismo amor, entre el mundo y Dios. Relegar a Dios a la esfera de lo trascendente y de lo absoluto ha creado una escisión en el ser del hombre. Para Panikkar el

³²⁷ Cf. J. ESCOTO ERIÚGENA, *Sobre las Naturalezas (Periphyseon)*, Pamplona 2007, 182.

³²⁸ Cf. CN, 257-260.

³²⁹ Cf. SB, 227.

³³⁰ Cf. CN, 260-264.

amor es otro nombre del dinamismo de todo ser que tiende al otro³³¹. Y, con Santo Tomás, afirma que todos los seres en la medida que desean algo están deseando a Dios. Así, todos los seres están relacionados con el amor, que tiene en ellos una dimensión que los conecta con Dios a través del amor. No es posible amor a Dios sin amor a los otros, no es posible gozar de la experiencia del amor a Dios si se desconoce el amor humano. Por tanto, el amor a Dios y el amor a las cosas provienen del mismo dinamismo de nuestro ser, son distintos amores pero inseparables³³².

En la concepción panikkariana el amor se encuentra unido al conocimiento³³³, ya que la dicotomía entre amor y conocimiento, que se ha dado en algunas culturas, ha sido letal para más de una tradición³³⁴. El amor es la raíz del comprender. Amar es sentirse catapultado hacia el amado para, de este modo, conocer al amado. Del mismo modo, conocer sin amar no es verdadero conocimiento³³⁵. Es solamente apropiarse, un robo, un saqueo. Para Panikkar conocer verdaderamente es llegar a ser el objeto conocido sin dejar de ser lo que se es³³⁶. Amor y conocimiento se implican mutuamente, dirá Panikkar en otra de sus obras, si no hay amor sin conocimiento y sin conocimiento tampoco hay amor, ya que ambas son la misma experiencia humana fundamental³³⁷. Este conocer es permitir que la realidad tenga un desarrollo en mí, es lo que el viene a denominar ritmo de la realidad³³⁸. Concepto también desarrollado por el autor como *Ritmo del Ser*³³⁹.

También Raimon Panikkar ubica la cuestión del amor dentro del campo del lenguaje místico. Lenguaje místico que quiere expresar

³³¹ Para esta cuestión véase: R. PANIKKAR – H.P. DÜRR, *L'amore fonte originaria dell'universo. Un dialogo su scienza della natura e religione*, Roma 2010, 222 págs (=AFO).

³³² Cf. R. PANIKKAR, *Iconos del Misterio*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, 2. Espiritualidad, el camino de la vida*, Barcelona 2015, 75-77 (=IM).

³³³ Cf. AFO, 76.

³³⁴ Cf. BKA, 320.

³³⁵ Cf. EFH, 16.

³³⁶ Cf. R. PANIKKAR, *La mirada inocente*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, 1. Mística, plenitud de Vida*, Barcelona 2015, 98 (=MI).

³³⁷ Cf. BKA, 320.

³³⁸ Cf. MI, 98.

³³⁹ Cf. R. PANIKKAR, *Introducción*, en *Obras Completas, X. Filosofía y teología, 1. El ritmo del Ser. Las Gifford Lectures*, Barcelona 2019, 100-128.

la experiencia de la fe. Para él el lenguaje místico es un lenguaje de amor, más o menos sentimental, pero siempre sensible, esto es, experiencial³⁴⁰. Solamente se puede entender el lenguaje místico si se sabe amar. El conocimiento solamente es posible por un acto de amor. Panikkar dirá que “El amor más elevado es el conocimiento más elevado [...] Y el supremo conocimiento es el amor supremo”³⁴¹. Panikkar une amor y conocimiento, los pone en íntima conexión, y prepara para la dimensión mística³⁴². Así, en Panikkar la vía mística que desea encontrar la felicidad, en el hombre únicamente es posible por lo sensible que es, al mismo tiempo, lo inteligible. La fe es la alegría de la vida, y no hay alegría humana sin participación de los sentidos. La fe es la apertura hacia lo inefable, el amor la apertura hacia el otro y el conocimiento la apertura hacia sí mismo³⁴³. Conectando de este modo fe, amor y conocimiento. Todo ello prepara para exponer su visión *cosmoteándrica*, en donde nuestro autor interrelaciona las tres dimensiones de la realidad: Dios, Hombre y Mundo, y el amor ocupa un lugar primordial. Todo ello sólo es posible relacionando amor y conocimiento.

La cuestión del amor está profundamente relacionada en Raimon Panikkar con su visión *cosmoteándrica*. Solamente es posible unir todos los fragmentos de la realidad por el amor. El amor tiende a la unión³⁴⁴. Aquí encontramos la necesidad de una visión unificada de la realidad, una unificación que ha de darse al unir conocimiento y amor, ya que el amor ha sido relegado a una función secundaria, individualista y privada. El conocimiento requiere unidad, mientras que el amor quiere unión³⁴⁵. Reducirlo todo a unidad elimina el amor. La unión de contrarios puede ser una utopía irrealizable. La solución es una visión *cosmoteándrica*, en la que su símbolo es la armonía, que

³⁴⁰ Cf. IM, 76.

³⁴¹ Cf. BKA, 320.

³⁴² Cf. EFH, 16-17.

³⁴³ Cf. R. PANIKKAR, *La experiencia de la Vida. La mística*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, 1. Mística, plenitud de Vida*, Barcelona 2015, 370-371 (=EVM).

³⁴⁴ Cf. CF, 250.

³⁴⁵ Cf. R. PANIKKAR, *La fe como dimensión constitutiva del hombre*, en *Obras Completas, IX. Misterio y hermenéutica, 2. Fe, hermenéutica y palabra*, Barcelona 2018, 61.

no destruye ni la unidad ni la unión. La visión *cosmoteándrica* hace posible una interrelación *advaita* o trinitaria³⁴⁶.

2.2 La Intuición *Cosmoteándrica*

2.2.1 La Realidad *Cosmoteándrica*

Uno de los conceptos más importantes y que mejor definen el pensamiento de Raimon Pânikkar es el de *cosmoteándrico*, utilizado y desarrollado ampliamente en diversas obras del autor³⁴⁷. Asimismo ha sido estudiado por diversos investigadores³⁴⁸. Es una noción de cierta complejidad que el autor define de forma magistral. Con este vocablo pretende expresar la unidad indivisible que constituye toda la realidad, y que define sin caer en un monismo o panteísmo, superando los dualismos típicos de la cultura occidental³⁴⁹. Es la triple dimensión de la realidad vista como un todo, al mismo tiempo, cósmica, divina y humana. Es el conocimiento indiviso de la totalidad. Los sabios tienen como misión llevar a los hombres hacia una visión de totalidad que ponga las visiones parciales de la realidad en su justo lugar. Lo que cuenta es la realidad entera, tanto la materia como el espíritu, el bien

³⁴⁶ Cf. CF, 257.

³⁴⁷ Cf. R. PANIKKAR, *La intuición cosmoteándrica*, en *La nueva inocencia*, Editorial Verbo Divino, Estella 1993, 53-62. R. PANIKKAR *La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad*, Madrid 1999, 188 págs. R. PANIKKAR, *La Trinidad. Una experiencia humana primordial*, 1998, 104 págs. El Volumen octavo de sus obras completas está dedicado a desarrollar este punto: R. PANIKKAR, *Obras Completas, VIII. Visión trinitaria y cosmoteándrica: Dios-Hombre-Cosmos*, Barcelona 2016, 479 págs.

³⁴⁸ Así lo podemos ver en varios autores que han analizado en sus tesis doctorales esta cuestión desde diversas perspectivas: V. PÉREZ PRIETO, *Dios, Hombre, Mundo. La trinidad en Raimon Panikkar*, Barcelona 2008, 533 págs (=V. PÉREZ PRIETO, *Dios, Hombre, Mundo. La trinidad en Raimon Panikkar*). J.L. MEZA RUEDA, *La Antropología de Raimon Panikkar y su contribución a la antropología teológica cristiana*, Bogotá 2009, 549 págs. También podemos citar el trabajo, del año 2015, de Jessica Sepúlveda Pizarro que lleva por título: *La relación del ser humano y la naturaleza: una experiencia integral de vida. Una aproximación desde el pensamiento cosmoteándrico de Raimon Panikkar*. Fuera de España hacemos constar las siguientes investigaciones: A. CANELLA, *La prospettiva cosmoteandrica della Realtà di Raimon Panikkar*, Padova 2001, 117 págs. A. SAVARI RAJ, *The Cosmotheandric Vision of Raimon Panikkar*, University of Madras 1994. A. SAVARI RAJ, *A New hermeneutic of reality. Raimon Panikkar's*, Universitat Bern 1998, 193 págs. A. SAVARI RAJ, *The End of Reality: Raimon Panikkar's Cosmotheandric Vision and Its Implications*, "Journal of Indian Council of Philosophical Research" 24 (2007) 131-154.

³⁴⁹ V. PÉREZ PRIETO – J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*, 59.

como el mal, la ciencia como el misticismo, el alma como el cuerpo³⁵⁰.

La *intuición cosmoteándrica* no es una división tripartita entre los seres, sino una mirada hacia el centro tridimensional de todo lo que es, en cuanto es³⁵¹. Es una visión integradora de toda la realidad, una filosofía integradora, que solamente es posible en el momento de la nueva inocencia, tiempo de la aparición del mito unificador que supera la dicotomía sujeto-objeto. En la *intuición cosmoteándrica* lo que cuenta es la realidad entera tanto materia como espíritu, cuerpo como alma, ciencia como misticismo³⁵². Se concibe como un principio unificador de todo lo que existe. Raimon Panikkar quiere superar monismo y dualismo, y lo realiza hablando de las tres dimensiones de la realidad³⁵³. Su objetivo no es negar las diferencias entre las tres, e incluso reconocer el orden jerárquico de las mismas, sino acentuar su relación intrínseca. Así, lo divino, lo humano y lo terreno son las dimensiones de todo lo real. Las tres dimensiones estarían conectadas mediante una conexión ontológica que no es de orden lógico o causal, sino que es constitutiva del propio orden del ser, del propio Ritmo del Ser, diría Panikkar³⁵⁴. La *intuición cosmoteándrica* expresa la relación-comunión íntima entre Dios-Divinidad, Naturaleza-Cosmos y Humanidad. *Theos-Anthropos-Cosmos* son las dimensiones de la única Realidad³⁵⁵. Pasamos a describir y estudiar cada una de ellas. Es importante ver a las tres como dimensiones constitutivas de la realidad, cuya conexión es libre, y su relación es de *interdependencia*³⁵⁶, y no como una unidad metafísica del ser que nos llevaría al panteísmo.

Theos. A esta dimensión la llama Divina. Lo divino no puede confundirse con el conjunto de todas las cosas porque entonces caeríamos en el panteísmo, para Panikkar lo Divino es diferente del

³⁵⁰ Cf. R. PANIKKAR, *La intuición cosmoteándrica*, en *La nueva inocencia*, Estella 1993, 53-54 (=NI2).

³⁵¹ Cf. NI2, 55.

³⁵² Cf. V. PÉREZ PRIETO – J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*, 63.

³⁵³ Cf. CF, 329.

³⁵⁴ Cf. R. PANIKKAR, *La invariante teantropocósmica*, en *Obras Completas*, X. *Filosofía y teología*, I. *El ritmo del Ser. Las Gifford Lectures*, Barcelona 2019, 486 (=GL7).

³⁵⁵ Cf. NI2, 55.

³⁵⁶ Cf. GL7, 486.

mundo pero no puede aislarse de las cosas³⁵⁷. En la conceptualización panikkariana todo ser tiene una dimensión abisal, trascendente e inmanente a la vez. Que lo trasciende todo y no tiene límites, inmanente en cuanto que es inagotable e insondable. Ello es así porque pertenece a lo profundo del ser de cada cosa³⁵⁸. Y no porque no pueda ser penetrado por el conocimiento sino porque esta dimensión profunda pertenece a todo ser como tal. Ponerle límites sería destruirlo³⁵⁹. Esta dimensión divina no es una mera cobertura o fundamento extrínseco, es el principio constitutivo de todos los seres. Si no fuera por esta dimensión sería imposible el cambio, sin ella cualquier alteración supondría una transformación absoluta del propio ser y nada cambiaría. Esta dimensión también se puede entender desde la nada o el vacío, la vacuidad que hace posible todo lo demás³⁶⁰, sería un camino apofático, y además de la vacuidad Panikkar añade la libertad y la infinitud a los aspectos de lo divino³⁶¹. Esta dimensión entraría en conexión con las otras dos, así Dios es tanto el Dios del Hombre como el Dios del Mundo. El hombre experimenta la profundidad de su propio ser, las posibilidades de relacionarse, el hombre como producto no acabado no puede poner límites a su propio ser. Al mismo tiempo Dios tiene una función cosmológica, en un mundo inacabado y en expansión. De este modo, la dimensión divina entra en relación con la antropológica y la cosmológica.

Antrophos. En el pensamiento de Raimon Panikkar el Hombre es más que un individuo. El Hombre es una persona y, por ello, una red de relaciones, para él un individuo aislado es incomprensible e inviable³⁶². Solamente es Hombre en cuanto que está relacionado con Dios y el Mundo. No existe Hombre sin Dios y sin Mundo³⁶³. El Hombre participa del misterio trinitario para no unirlo todo, como ya dijimos, en el monismo o en el panteísmo³⁶⁴. Todo lo real estaría en

³⁵⁷ Cf. R. PANIKKAR, *La dimensión divina*, en *Obras Completas*, X. *Filosofía y teología*, I. *El ritmo del Ser. Las Gifford Lectures*, Barcelona 2019, 554 (=GL8).

³⁵⁸ Cf. CF, 332.

³⁵⁹ Cf. NI2, 56.

³⁶⁰ Cf. CF, 332-333.

³⁶¹ Cf. GL7, 552.

³⁶² Cf. FEV, 111.

³⁶³ Cf. NI2, 57.

³⁶⁴ Cf. GL7, 530.

conexión con la conciencia, es algo pensable y, por ello, relacionado con el conocimiento del hombre³⁶⁵. Todas las cosas están relacionadas con la conciencia del hombre mediante el conocimiento³⁶⁶. De este modo, el ser del hombre entra en relación con la totalidad de la realidad. Toda la realidad vive humanizada por él³⁶⁷. Por el hecho de que un objeto es conocido por el hombre es humanizado. Es por tanto la dimensión de lo humano y de la conciencia. Ello no significa que la cosa sea reducida a la conciencia³⁶⁸. La visión *cosmoteándrica* establece que las tres dimensiones de la realidad no pueden ser reducidas la una a la otra, lo material y lo divino no son hechos de la conciencia³⁶⁹, sino que estos dos están impregnados por la conciencia. De tal modo, sino fuera por esta dimensión la realidad no podría ser conocida y el conocimiento sería una dimensión extrínseca de la realidad³⁷⁰. Solamente podemos conocer, según Raimon Panikkar, por que la conciencia invade todo ser³⁷¹. De este modo el Hombre se halla en la encrucijada de toda la realidad, en la medida que decimos, pesamos o sentimos la misma realidad. Panikkar dirá que el Hombre es el mediador entre el Cielo y la Tierra³⁷².

Cosmos. En el pensamiento panikkariano todo ser se encuentra en el Mundo y participa de su secularidad³⁷³. Todo lo que entra en la conciencia humana entra también en relación con el Mundo. Así, toda realidad tiene una relación constitutiva con el Mundo, con la materia/energía y con el espacio/tiempo. Incluso en una existencia extramundana también estaría en relación con el mundo aunque sea de forma negativa, el hecho de negar el Mundo es ya una relación con él³⁷⁴. Panikkar lo aplica a toda la realidad incluso a Dios y afirma que un Dios sin el Mundo no es un Dios real. Nos lo referirá con las siguientes palabras: “El mundo es el mundo real cuando no está

³⁶⁵ Cf. CF, 333.

³⁶⁶ Cf. GL7, 527-528.

³⁶⁷ Cf. CF, 333.

³⁶⁸ Cf. V. PÉREZ PRIETO – J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*, 64-65.

³⁶⁹ Cf. NI2, 58.

³⁷⁰ Cf. CF, 336.

³⁷¹ Cf. NI2, 59.

³⁷² Cf. GL7, 530.

³⁷³ Cf. CF, 336.

³⁷⁴ Cf. NI2, 59.

separado de la realidad entera, simbolizada también como Hombre y Dios”³⁷⁵. Esta dimensión cósmica no es un apéndice superfluo de las otras dos dimensiones, sino tan constitutiva como las otras³⁷⁶. El Mundo no es un hábitat o una parte externa del todo o de uno mismo. Mi relación con el Mundo no se halla separada de la relación que establezco conmigo mismo. Aunque yo y el mundo diferimos, dice Panikkar, no somos realidades separadas ya que compartimos: la vida, el ser, la existencia, la historia, el destino³⁷⁷. También se puede afirmar lo mismo de la relación Dios y Mundo. El Cosmos tiene una participación en el dinamismo divino, tiene vida y como el Hombre participa del propio dinamismo divino³⁷⁸. Así, un ser puramente inmaterial es una abstracción, Dios no es sin materia, espacio, tiempo y cuerpo. Todo lo que existe es cosa de Dios, mundo de Dios³⁷⁹. Si no fuera por esta dimensión espacio-temporal la realidad no existiría. Si no fuera por la materia y la energía, el discurso y el pensamiento humanos no serían posibles, y Dios y la conciencia se reducirían a nada, y no tendrían sentido. La esperanza última del Hombre no se puede separar de la existencia del Mundo³⁸⁰. “Si Dios y la conciencia empapan la materia, la materia a su vez empapa lo divino y lo humano. Su símbolo es el *cosmos*”³⁸¹. Aquí Raimon Panikkar se sitúa mucho más cerca de las posiciones filosóficas y religiosas de las religiones orientales, buddhismo e hinduismo, y se aleja de la concepción occidental.

A esta trinidad de realidades: Dios, Hombre y mundo, Raimon Panikkar la denominará invariante teoantropocósmica³⁸². Por ello, una vez enunciadas y definidas las tres dimensiones de la realidad Panikkar reunirá los tres fragmentos para exponer la visión *cosmoteándrica* de la realidad. En la visión de Panikkar se han de recoger todos los fragmentos de la realidad que la componen, todas las culturas, religiones y civilizaciones del mundo, no desechando

³⁷⁵ Cf. GL7, 504.

³⁷⁶ Cf. CF, 338.

³⁷⁷ Cf. NI2, 60.

³⁷⁸ Cf. V. PÉREZ PRIETO – J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*, 65.

³⁷⁹ Cf. CF, 339.

³⁸⁰ Cf. NI2, 60.

³⁸¹ Cf. CF, 340.

³⁸² Cf. GL7, 471.

ninguna. La *intuición cosmoteándrica* es encontrar el camino medio entre el monismo y el dualismo, que tantas veces ha sido llevado al extremo en diversos ambitos³⁸³. Lo real es el cruce de las tres dimensiones. Cada existencia real es un nudo único en esta triple red. El hombre no es menos humano cuando descubre su vocación divina, ni los dioses pierden su divinidad cuando son humanizados, ni el mundo se hace menos mundano cuando estalla la vida y la consciencia³⁸⁴. El encuentro de las tres dimensiones explica toda la realidad. La visión *cosmoteándrica* de la realidad equivale a una visión totalizante e integral en la naturaleza de todo lo que existe, que no tiene un punto único sobre el que pivotar. Ni Dios, ni Hombre, ni mundo. En la mentalidad de Panikkar no hay centro. Las dimensiones tres coexisten, se interrelacionan incluso jerárquicamente pero no pueden aislarse³⁸⁵. Es la relación lo que une la dimensión, cósmica, humana y divina³⁸⁶.

2.2.2 La visión triádica de la realidad

En todo el pensamiento intelectual y filosófico de Raimon Panikkar constatamos el intento de superar la visión dualista de la realidad tan en boga en Occidente. Para él, ni la dualidad ni la pluralidad, pueden ser la solución definitiva en la explicación de la realidad³⁸⁷. Como hemos observado en el apartado anterior, Raimon Panikkar establece una unidad *cosmoteándrica* de toda la realidad, exponiendo que es una realidad con tres dimensiones unidas armónicamente. Ha sido una constante en la cultura humana el establecer la realidad en tres mundos³⁸⁸. Hay un mundo de los dioses, otro de los hombres y otro de las cosas materiales; hay un cielo, una tierra y el mundo de abajo; hay firmamento, la tierra y el intermedio; hay el presente, el pasado y el futuro; hay lo ontológico, lo psíquico y lo corpóreo³⁸⁹.

³⁸³ Cf. NI2, 61.

³⁸⁴ Cf. CF, 361.

³⁸⁵ Cf. NI2, 61-62.

³⁸⁶ Cf. V. PÉREZ PRIETO – J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*, 59.

³⁸⁷ Cf. CF, 250.

³⁸⁸ Cf. GL7, 485.

³⁸⁹ Cf. NI2, 54.

Raimon Panikkar tiene una visión triádica de toda de la realidad, incluso de sí mismo, es lo que se llama la Trinidad radical³⁹⁰. Son los tres mundos omnipresentes en Panikkar: Dios, Hombre y Mundo, que corresponden a sus tres doctorados: Teología, Filosofía y Ciencias. Corresponden a humanidad-religión-ciencia, *noumenon-mysterion-phainomenon*, *logos-pneuma-mythos*³⁹¹, etc... De este modo, se expresa la visión triádica de todo el pensamiento de Raimon Panikkar, que llega a organizar todo el pensamiento en estructuras triádicas y sus múltiplos³⁹². Para Raimon Panikkar la Trinidad radical, tal y como él la concibe, no es únicamente como Padre, Hijo y Espíritu Santo, sino como Dios-Hombre-Mundo. Panikkar ha reflexionado ampliamente sobre la concepción tradicional de la trinidad cristiana, siguiendo de cerca a Ricardo de San Victor, santo Tomás, san Buenaventura, y quiere reelaborar todo el concepto desde su filosofía y teología intercultural³⁹³. Así, una de las características de la filosofía que él propone, es un triple papel que él asigna a la filosofía ante la situación intelectual de nuestra época, y son los siguientes:

- a) Aceptar el logos.
- b) Desenterrar el mito.
- c) Acoger el pneuma³⁹⁴.

Esta triple división de la realidad la aplica también a la historia de la humanidad. Establece tres momentos en la consciencia de la humanidad, que se denominan *kairológicos* y desarrollándose en espiral, unos están dentro de otros. El concepto *kairológico* no tiene que ver ni con el progreso y ni con el evolucionismo³⁹⁵. Así, establece tres momentos *kairológicos* en la historia de la conciencia humana.

³⁹⁰ Cf. R. PANIKKAR, *La Trinidad. Una experiencia humana primordial*, en *Obras Completas*, VIII. *Visión trinitaria y cosmoteándrica: Dios-Hombre-Cosmos*, Barcelona 2016, 184 (=TEHP).

³⁹¹ Cf. V. PÉREZ PRIETO – J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*, 60.

³⁹² Cf. I. BOADA, *La filosofía intercultural de Raimon Panikkar*, Barcelona 2004, 231 págs.

³⁹³ Cf. TEHP, 83-185.

³⁹⁴ Cf. TF, 358-362.

³⁹⁵ Cf. CF, 269-270.

A) El primero sería el momento primordial o ecuménico, momento pre-reflexivo en el que la naturaleza, el hombre y la divinidad se encuentran mezclados.

B) El segundo el humanístico o económico, caracterizado por el proceso de individuación.

C) El tercero que es el más importante, el tiempo de la *nueva inocencia*, momento *cosmoteándrico* que mantiene las distinciones del segundo sin perder la unidad del primero³⁹⁶.

El momento económico estaría a su vez subdividido en tres tiempos:

1. Humanismo científico que es el hombre sobre la naturaleza.
2. El momento ecológico o crisis ecológica, definido como el hombre en la naturaleza en el que el hombre cuestiona los fundamentos mismos de la humanidad.

3. El interludio *ecosófico* que es una nueva visión de la ecología, se denomina *ecosofía* entendida como la sabiduría de la tierra. Raimon Panikkar resume esta nueva sensibilidad en nueve puntos.

1. Desmonetización de la cultura.
2. Desmantelamiento de la Torre de Babel.
3. Superación de la ideología de los Estados-nación.
4. Retorno de la ciencia moderna a sus límites.
5. Corrección de la tecnocracia a través del arte.
6. Superación de la democracia a través de una nueva cosmovisión.

7. Recuperación del animismo.

8. Paz con la tierra.

9. Redescubrimiento de la dimensión divina³⁹⁷.

Como ya hemos citado la visión triádica de la realidad de Raimon Panikkar le conduce a enunciar diversas explicaciones no solamente en ritmos ternarios sino también en sus múltiplos. En el párrafo anterior lo hemos visto aplicado a la *ecosofía* y a la política.

³⁹⁶ Cf. R. PANIKKAR, *La nueva inocencia*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, I. Mística, plenitud de Vida*, Barcelona 2015, 71. También véase: R. PANIKKAR, *La nueva inocencia*, en *La nueva inocencia*, Estella 1993, 49.

³⁹⁷ Cf. CF, 307-308. R. PANIKKAR, *Ecosofía. Para una espiritualidad de la tierra*, Madrid 1994, 139-156 (=ECO).

Pero también son importantes en su *crístofanía* para el tercer milenio. Así, establece un Novenario de la Transformación con nueve puntos.

1. La transformación debe empezar por uno mismo.
2. Por medio de sí mismos.
3. Abriendo este mí mismo a toda la realidad.
4. Donde uno se encuentra.
5. Sin pretender prever todas las consecuencias.
6. Solidariamente.
7. La transformación debe ser automotriz.
8. No violenta.
9. Recomenzar desde el principio³⁹⁸.

La visión triádica de la realidad también la aplica a su visión de Cristo. Para enunciar su visión *crístofánica* presenta nueve *sûtras* que pretenden ser una vía intermedia entre la teología clásica, que pretende insertar a Cristo en un marco monoteísta, y la corriente teoclasta que quiere liberar a Cristo de toda ligazón con Dios. Los nueve *sûtras*:

1. Cristo es el símbolo cristiano de toda la realidad.
2. El cristiano reconoce a Cristo en Jesús y a través de él.
3. La identidad de Cristo no es su identificación.
4. Los cristianos no tienen el monopolio del conocimiento de Cristo.
5. La *crístofanía* es la superación de la cristología tribal e histórica.
6. El cristo protológico, histórico y escatológico es una única y misma realidad “distendida” en el tiempo, extendida en el espacio e internacional en nosotros.
7. La Encarnación, como hecho histórico, es también inculturación.
8. La Iglesia se considera el lugar de la Encarnación.
9. La *crístofanía* es el símbolo del *mysterium coniunctionis* de la realidad divina, humana y cósmica³⁹⁹.

Esta visión tripartita de toda la realidad también la encontramos en su visión antropológica. En su estudio sobre el

³⁹⁸ Cf. ECO, 50-62.

³⁹⁹ Cf. PHC, 175-223.

hombre afirma que el espíritu humano está compuesto de una trilogía: el sentimiento, el intelecto o la voluntad, el desarrollo de las mismas tendrá como resultado la aparición de la cultura, pero siempre en relación con Dios y el Mundo⁴⁰⁰. Panikkar acepta la exposición de san Pablo que dice que el hombre es un compuesto de cuerpo, alma y espíritu⁴⁰¹, y quiere superar la visión dualista del ser humano prefiriendo una antropología tripartita y en perfecta consonancia con su visión *cosmoteándrica*. Un Hombre en el que se concentra toda la realidad, ya que la realidad entera es trinitaria y las tres dimensiones se compenetrán recíprocamente⁴⁰². Cada una de estas tres dimensiones tendrá su espiritualidad y la plenitud humana requiere el cultivo armónico de las tres⁴⁰³. Lo que nos llevará a que Raimon Panikkar definirá una espiritualidad cosmoteándrica fruto de una experiencia trinitaria⁴⁰⁴. La visión tripartita también la aplica a la búsqueda de Dios:

- a) Búscame en ti, como tu “tú” más profundo.
- b) Búscame en ti, como tu “tú”.
- c) Búscame en ti, como tu yo⁴⁰⁵.

Y nueve serán los lugares privilegiados de la experiencia de Dios para Raimon Panikkar:

- 1. El amor.
- 2. El tú.
- 3. El gozo.
- 4. El sufrimiento.
- 5. El mal.
- 6. El perdón.
- 7. Los momentos cruciales.

⁴⁰⁰ Cf. R. PANIKKAR, *Visión de síntesis del universo*, en *Humanismo y Cruz*, Madrid 1963, 42 (=HC1).

⁴⁰¹ Cf. I Tes, 5, 23.

⁴⁰² Cf. R. PANIKKAR, *El Hombre, un misterio trinitario*, en *Obras Completas, VIII. Visión trinitaria y cosmoteándrica: Dios-Hombre-Cosmos*, Barcelona 2016, 227-235 (=HMT).

⁴⁰³ Cf. TEHP, 83-185.

⁴⁰⁴ Cf. R. PANIKKAR, *Aspectos de una espiritualidad cosmoteándrica*, en *Obras Completas, VIII. Visión trinitaria y cosmoteándrica: Dios-Hombre-Cosmos*, Barcelona 2016, 435-438.

⁴⁰⁵ Cf. PHC, 57-61.

8. La naturaleza.

9. El silencio⁴⁰⁶.

Incluso, en las predicaciones o retiros que Raimon Panikkar impartió, sigue el sistema ternario. Así, lo vemos en el Gozo Pascual:

1. La fe, condición del gozo.

2. La religión, fuente de gozo.

3. El cristianismo, fuente de gozo⁴⁰⁷.

También constatamos la expresión ternaria de la Presencia de Dios:

1. Vivir la presencia de Dios.

2. Saber vivir en la presencia de Dios.

3. La presencia de Dios es una visión mística⁴⁰⁸.

En una de sus obras de espiritualidad más famosa *Elogio de la sencillez* establece un nuevo camino para el monje, que él denomina canon del discípulo estructurado primero en tres enunciados:

1. La tradición monástica.

2. La alternativa: secularidad o complejidad armoniosa.

3. Los nueve *sûtra*⁴⁰⁹.

Y este último lo desarrolla en nueve conceptos:

1. Abrirse a la aspiración primordial.

2. El primado del ser sobre el hacer y el tener.

3. El silencio por encima de la palabra.

4. La Madre Tierra antes que la comunidad de los hombres.

5. La superación de los parámetros espaciotemporales.

6. Consciencia transhistórica.

7. La plenitud de la persona más allá del individuo.

8. El primado de la santidad.

9. La memoria de la realidad última⁴¹⁰.

⁴⁰⁶ Cf. IM, 75-107.

⁴⁰⁷ Cf. R. PANIKKAR, *El Gozo Pascual. Camino espiritual cristiano*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, 2. Espiritualidad, el camino de la vida*, Barcelona 2015, 123-154 (=GP).

⁴⁰⁸ Cf. R. PANIKKAR, *La presencia de Dios. El Camino espiritual cristiano*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, 2. Espiritualidad, el camino de la vida*, Barcelona 2015, 155-169.

⁴⁰⁹ Cf. R. PANIKKAR, *Elogio de la sencillez. El reto de descubrirse monje*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, 2. Espiritualidad, el camino de la vida*, Barcelona 2015, 250-264 (=ES).

De este modo, vemos como también la concepción espiritual panikkariana está imbuida de esta estructuración tripartita que cruza todo su pensamiento y su vida.

Raimon Panikkar también aplica su visión tripartita de la realidad al conocimiento. Y se sitúa en la concepción de Hugo de San Víctor, que habla de los tres ojos del conocimiento: *oculus carnis*, *oculus mentis* y *oculus fidei*⁴¹¹. Y que la filosofía griega llama lo sensible, lo mental y lo espiritual⁴¹². Hugo de San Víctor enunciaba que Dios había creado al ser humano con tres ojos: el *ojo corporal*, para la realidad sensible; el *ojo racional*, para la realidad revelada por la razón, y el *ojo de la contemplación*, que nos conduce a la visión religiosa y mística. Hugo también habla de la *cogitatio*, *meditatio* y *contemplatio* aplicados a cada uno de los tres ojos⁴¹³. San Buenaventura recogerá esta visión en sus obras y la expondrá, mencionando de modo especial el *tercer ojo*⁴¹⁴. El concepto de *tercer ojo* lo recoge Raimon Panikkar en su obra y enlaza perfectamente con toda la visión *cosmoteándrica* del autor. Lo une de modo especial a la visión mística del *tercer ojo*, que no compite con el ojo intelectual, se encuentra en el camino del conocimiento del objeto en el que se implica el sujeto. En el conocer no sólo descubro la realidad descubro que yo soy realidad⁴¹⁵.

De este modo, para hablar de Dios hay que silenciar los sentidos, el intelecto y la voluntad para permitir la apertura del *tercer ojo*, que se encuentra en una dimensión espiritual y mística⁴¹⁶. Incluso en su visión triádica menciona tres tipos de lenguajes: El lenguaje científico, que usa conceptos cuantificables; el lenguaje filosófico, que pretende abarcar todo la realidad y tener una pretensión de universalidad; y, por último, el lenguaje místico, consciente de que la

⁴¹⁰ Cf. ES, 264-331.

⁴¹¹ Cf. R. PANIKKAR, *El desafío del pluralismo*, en *Obras Completas*, VI. *Culturas y religiones en diálogo, I Pluralismo e interculturalidad*, Barcelona 2016, 86.

⁴¹² Cf. R. PANIKKAR, *El mito triádico*, en *Obras Completas*, X. *Filosofía y teología, I. El ritmo del Ser. Las Gifford Lectures*, Barcelona 2019, 420-430 (=GL6).

⁴¹³ Cf. HUGO DE SAN VÍCTOR, *Didascalion de studio legendi*, Madrid 2011, 17-22.

⁴¹⁴ Cf. SAN BUENAVENTURA, *Breviloquio*, en *Obras, I, Dios y las criaturas*, Madrid 2010³, segunda parte, XII, 4-5.

⁴¹⁵ Cf. PHC, 55-56.

⁴¹⁶ Cf. V. PÉREZ PRIETO – J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*, 293-294.

realidad desborda el lenguaje racional y lo coloca en otra esfera⁴¹⁷. Panikkar dirá que los tres órganos que nos abren a la realidad, no son tres en el sentido tradicional, ya que ninguno de ellos puede abrirnos a la realidad individualmente, es decir, sin contar con los otros dos. Incluso va más allá y llega a decir que no necesitamos facultades para entrar en contacto con lo real, ya que nosotros somos parte de la realidad como la realidad lo es de nosotros⁴¹⁸.

A esta visión triádica de la realidad, Raimon Panikkar le aplica todo su pensamiento y surge lo que él viene a llamar Trinidad Radical, que supera la mera aplicación del concepto trinitario a Dios. Para el autor la Trinidad no es solamente una explicitación de un dogma religioso sino una característica de toda la realidad⁴¹⁹. No sólo están en relación Dios Padre con Dios Hijo con Dios Espíritu Santo, sino también Dios-Hombre-Cosmos, Cielo-Tierra-Hombre, Cosas-Conceptos-Palabras. Es una visión de todo su pensamiento, un axioma que cruza toda su reflexión⁴²⁰.

2.2.3 La Antropología Cosmoteándrica

La cuestión del hombre es un tema ampliamente tratado en la obra intelectual de Raimon Panikkar. Él mismo nos dice que mientras grandes filósofos del siglo XX como Heidegger, Sartre o Maritain se centraban en la reflexión sobre el humanismo, él intentaba elaborar una “antropología integral”⁴²¹. Por tanto, es central el planteamiento del autor en este aspecto, ya que para una clarificación de la espiritualidad es necesario saber cuál es la definición de hombre que establece el autor. Si es claro en su pensamiento que el hombre es un ser en búsqueda, y lo que busca fundamentalmente es la felicidad, y este es el deseo común a todo ser humano, probablemente nada tan universal como el deseo de ser feliz, por tanto, el hombre es un ser inacabado que tiene sed de felicidad, de plenitud, sed de llegar a ser

⁴¹⁷ Cf. EVM, 216-217.

⁴¹⁸ Cf. GL6, 430.

⁴¹⁹ Cf. V. PÉREZ PRIETO, *Dios, Hombre, Mundo. La trinidad en Raimon Panikkar*, 314-325.

⁴²⁰ Cf. V. PÉREZ PRIETO – J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*, 299.

⁴²¹ Cf. GL7, 506.

algo y esta sed es algo que todos sentimos y percibimos⁴²², nos dirá Panikkar. En este deseo de felicidad y, por tanto, de ser inacabado en el pensamiento antropológico de Panikkar radica la idea de ver al hombre como un peregrino, viviendo en un estado itinerante, en una búsqueda de lo infinito en lo finito. Está es la grandeza del ser humano y, al mismo tiempo, su miseria, su pequeñez. Hay, por tanto, una dimensión infinita de su ser⁴²³.

Podemos observar cómo la cuestión antropológica es abordada por el autor desde el comienzo de sus investigaciones. Así, en su ya mencionada Tesis Doctoral en Filosofía aborda la investigación sobre el concepto de naturaleza. En ella establece que la causa final del trabajo de la Tesis que es elaborar una Antropología Teológica⁴²⁴. El objetivo de estudiar el concepto de naturaleza es investigar el concepto de hombre y especialmente relacionarlo con la teología. Llega a afirmar que solamente desde el dogma de la Resurrección se puede construir y diseñar una antropología integral, que no solamente tenga en cuenta el fin último del ser humano sino que considere su unidad ontológica⁴²⁵. Los numerosos estudios y análisis de Raimon Panikkar le llevaron a una conceptualización mucho más compleja y complementaria de la simple definición filosófica que pudiese haber realizado el autor desde la filosofía occidental. Así, aceptando los presupuestos filosóficos occidentales ofrece una antropología mucho más rica y compleja. La cuestión del hombre es analizada desde las diversas tradiciones de las que bebe el autor: cristianismo, buddhismo, hinduismo y secular⁴²⁶. Los diversos investigadores de la obra panikkariana han abordado en diferentes ocasiones la antropología cosmoteándrica del autor, podemos citar a J.L. Meza Rueda⁴²⁷ y V. Pérez Prieto⁴²⁸.

⁴²² Cf. GP, 125.

⁴²³ Cf. GP, 126-127

⁴²⁴ Cf. CN, 4.

⁴²⁵ Cf. R. PANIKKAR, *La Eucaristía y la Resurrección de la Carne*, en *Humanismo y Cruz*, Madrid 1963, 341.

⁴²⁶ Cf. HMT, 209-219.

⁴²⁷ Cf. J.L. MEZA RUEDA, *La Antropología de Raimon Panikkar y su contribución a la antropología teológica cristiana*, Bogotá 2009, 549 págs (=J.L. MEZA RUEDA, *La Antropología de Raimon Panikkar*). J.L. MEZA RUEDA, *El ser humano como realidad cosmoteándrica. Una contribución de Raimon Panikkar frente al dualismo antropológico*,

Tanto en la explicitación de la realidad *cosmoteándrica* como en la visión triádica expresada en los dos apartados precedentes de nuestro trabajo, hemos constatado como todo lo dicho es aplicable a la visión antropológica de Raimon Panikkar⁴²⁹. Y la mención del Hombre como parte esencial de todo el desarrollo del pensamiento de nuestro autor. Dicho lo cual, podemos afirmar que para el autor el Hombre es una de las dimensiones de la realidad trinitaria, tal y como él la concibe: Dios-Hombre-Cosmos. Para Panikkar el Hombre es un misterio trinitario⁴³⁰. Incluso el neologismo *cosmoteándrico* está confeccionado con la palabra griega *anér-andrós* que significa Hombre. Toda la realidad es *cosmoteándrica* y está compuesta por esas tres dimensiones, no solamente cada una de ellas forma parte de la totalidad sino que en cada una de ellas se expresa toda la realidad⁴³¹. Así, el Hombre es una realidad *cosmoteándrica*, en la que el Hombre no puede sobrevivir alejado del Cosmos y separado de Dios⁴³². De este modo, no es aceptable ni monismo, ni dualismo, ni panteísmo, ni ateísmo. La visión *cosmoteándrica* superaría todas estas distinciones o contradicciones y colocaría al Hombre en su lugar. Mundo, Hombre y Dios están entrelazados en una *perichôrêsis* constitutiva. Un mundo sin hombres no tiene sentido, un Dios sin criaturas dejaría de ser Dios, un Hombre sin Mundo no podría subsistir, y sin Dios no sería verdaderamente Hombre⁴³³.

Por otro lado, Panikkar afirma que el Hombre no es un ser aislado y que sus vínculos con el Mundo y con Dios le son esenciales y constitutivos, no se pueden concebir por separado y de forma autónoma, sino interrelacionados. El intento de concebir al Hombre separado de todo es sólo un acto especulativo⁴³⁴. El Hombre como

“Cuestiones Teológicas” 36 (2009) 59-80 (=J.L. MEZA RUEDA, *El ser humano como realidad cosmoteándrica*).

⁴²⁸ Cf. V. PÉREZ PRIETO, *Dios, Hombre, Mundo. La trinidad en Raimon Panikkar*, Barcelona 2008, 533 págs.

⁴²⁹ Cf. J.L. MEZA RUEDA, *La Antropología de Raimon Panikkar*, 162.

⁴³⁰ Cf. HMT, 207.

⁴³¹ Cf. R. PANIKKAR, *El destino del Ser*, en *Obras Completas, X. Filosofía y teología, I. El ritmo del Ser. Las Gifford Lectures*, Barcelona 2019, 162-168.

⁴³² Cf. J.L. MEZA RUEDA, *La Antropología de Raimon Panikkar*, 206.

⁴³³ Cf. SB, 181.

⁴³⁴ Cf. J.L. MEZA RUEDA, *El ser humano como realidad cosmoteándrica*, 66.

realidad personal que es, tiene una dimensión relacional que le es propia, en relación con todo y con todos. Por ello, para Panikkar hay una interdependencia entre el Hombre y Dios, y entre el Hombre y el Mundo. Al mismo tiempo, afirma que no es homocéntrico, no podemos hablar del Hombre separado de Dios y del Cosmos, y las tres realidades están inmersas en una misma aventura, la de la existencia y la de la vida⁴³⁵. El Hombre tendría una función de mediador y se colocaría entre Dios y el Mundo. Y participando de ambos es capaz de manifestar un cúmulo de actividades, que cristalizan en la cultura, la cuales se pueden agrupar según la realidad que predomine: el sentimiento, el intelecto o la voluntad, y las tres componen la trilogía de la que consta el espíritu humano⁴³⁶. Por tanto, la relación armónica entre Dios-Hombre-Mundo no es simplemente epistemológica sino que adquiere una dimensión existencial, la destrucción de estas tres dimensiones y sus relaciones entre sí conduce a la destrucción del Hombre⁴³⁷.

Otro de los aspectos fundamentales del pensamiento de Raimon Panikkar es superar la visión dualista del hombre, en la cual el ser humano ha sido definido como un compuesto de alma y de cuerpo⁴³⁸. En la concepción *cosmoteándrica* y en la visión tripartita de la realidad, nuestro autor, siguiendo la visión bíblica de san Pablo, ve en el hombre tres dimensiones: cuerpo, alma y espíritu⁴³⁹. Pero no es una visión tricotómica en la que se superponen tres sustancias, sino una unidad⁴⁴⁰. Así nos dice el autor:

“El *anthrôpos* de que hablamos no es sólo el punto de encuentro entre lo divino y lo cósmico, es al mismo tiempo esa unidad compleja que consiste en cuerpo, alma y espíritu – que abarcan el universo entero. Sin estos tres elementos no existe el hombre”⁴⁴¹.

⁴³⁵ Cf. ECO, 45.

⁴³⁶ Cf. HC1, 42.

⁴³⁷ Cf. R. PANIKKAR, *Paz y desarme cultural*, Santander 1993, 49.

⁴³⁸ Cf. J.L. MEZA RUEDA, *La Antropología de Raimon Panikkar*, 170.

⁴³⁹ Cf. EVM, 207.

⁴⁴⁰ Cf. J.L. MEZA RUEDA, *El ser humano como realidad cosmoteándrica*, 73-74.

⁴⁴¹ R. PANIKKAR, *El mundanal silencio*, Barcelona 2000, 99-100.

Pero la concepción antropológica en Panikkar no quedaría completa sino añadiésemos la dimensión mística y espiritual⁴⁴², que complementa la estructura *cosmoteándrica* del autor. El cual afirma que en la constitución antropológica el hombre ha de creer en algo que está por encima de él, y que es más fuerte que él, un Dios que ama al hombre y del cual depende, con el que se entabla una relación espiritual expresada en el amor que Dios tiene al hombre⁴⁴³. Panikkar acepta aun hombre profundamente religioso, en relación con Dios y, al mismo tiempo, en relación con la tierra, esta es la base de su visión cosmoteándrica.

Al mismo tiempo, su visión mística incluye al otro y a uno mismo, incluye tanto a la humanidad, como a la tierra, como a Dios⁴⁴⁴. La mística en Panikkar está íntimamente unida a la experiencia *cosmoteándrica*. Concibe la mística como experiencia de la vida, y esta experiencia es la de la realidad *cosmoteándrica* ya mencionada⁴⁴⁵. Ella implica a todo el ser humano (cuerpo, alma y espíritu) y sus relaciones (Dios, Hombre y Mundo). En la concepción de Panikkar la experiencia para ser mística tiene que serlo de toda la realidad indivisa⁴⁴⁶. Pero a su vez, la experiencia vuelve a ser tripartita y está compuesta por consciencia sensorial, intelectual y mística. Así, la consciencia sensorial mediante los órganos de los sentidos nos pone en contacto con la parte material de la realidad. La consciencia intelectual nos abre al mundo inteligible, y que no podemos equiparar a la mera materia. Al mismo tiempo, la consciencia mística nos pone en contacto con lo que es invisible a los sentidos y al intelecto⁴⁴⁷. La experiencia mística es un estado superior al que solo se puede acceder por una gracia especial, no sería racional, sería supra-racional, sobrenatural. Raimon Panikkar no aceptaría una dicotomía entre vida espiritual y vida terrenal, social y política. Él ve como la vida mística ha de influir en la vida cotidiana del ser humano, sensible al dolor

⁴⁴² Cf. J.L. MEZA RUEDA, *La Antropología de Raimon Panikkar*, 349-384.

⁴⁴³ Cf. GP, 131-132.

⁴⁴⁴ Cf. EVM, 344.

⁴⁴⁵ Cf. A. VOLPINI, *Visión Mística*, Barcelona 2019, 40-41.

⁴⁴⁶ Cf. EVM, 211.

⁴⁴⁷ Cf. R. PANIKKAR, *La experiencia suprema: las vías de Oriente y de Occidente*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, 1. Mística, plenitud de Vida*, Barcelona 2015, 420.

humano, a las injusticias humanas, incluso llega a decir que el hambre y sed de la justicia son una característica del espíritu místico. La sensibilidad humana es un criterio de discernimiento en la auténtica mística⁴⁴⁸.

Así, toda la experiencia mística muestra la complejidad de la experiencia *cosmoteándrica* y trinitaria. Es corporal, intelectual y espiritual al mismo tiempo, así como material, humana y divina⁴⁴⁹. De este modo, todo hombre está preparado para llegar a esta experiencia mística y, por ende, es un místico en potencia⁴⁵⁰. La vida mística solamente es posible en la experiencia de Dios. Esta experiencia es la raíz de todas las experiencias humanas y no puede ser monopolizada por ninguna religión o sistema de pensamiento. Es una experiencia necesaria para que todo ser humano llegue a la consciencia de su propia identidad. El ser humano sólo llega a ser plenamente humano cuando alcanza la experiencia de su fundamento último⁴⁵¹. De este modo, Raimon Panikkar concibe al hombre como un hombre religioso en conexión con lo divino en donde encuentra su único fundamento.

Todo lo anteriormente referido, la concepción del Hombre según Raimon Panikkar, la experiencia de Dios y la vida mística trae como consecuencia la plenitud del hombre. Pero el discurso antropológico panikkariano quedaría inconcluso si no ponemos en conexión al Hombre con Cristo⁴⁵². El autor lo afirma con claridad y le dedica diversos estudios, en ellos afirma que la plenitud del Hombre es Cristo⁴⁵³. Llevaría como consecuencia convertir la Antropología en una *Antropofanía*. Para Raimon Panikkar el misterio del hombre tan sólo es desvelado en el misterio de Cristo. Y será el misterio de Cristo, entendido como *Cristofanía*, el que revelará el misterio del Hombre entendido como *Antropofanía*⁴⁵⁴.

⁴⁴⁸ Cf. EVM, 345.

⁴⁴⁹ Cf. EVM, 230.

⁴⁵⁰ Cf. EVM, 221-223.

⁴⁵¹ Cf. IM, 54-55.

⁴⁵² Cf. J.L. MEZA RUEDA, *La Antropología de Raimon Panikkar*, 455-483.

⁴⁵³ Cf. PHC, 173-230.

⁴⁵⁴ Cf. R. PANIKKAR, *Antropofanía Intercultural*, "Thémata" 23 (1999) 19-30.



CAPÍTULO 3: LA RELACIÓN FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

3.1 El pensamiento teológico de Raimon Panikkar

Una vez analizadas las claves del pensamiento filosófico de Raimon Panikkar hemos de proceder a abordar otra de las cuestiones íntimamente unida a las ya estudiadas, como es la relación entre la filosofía y la teología. Panikkar era consciente del divorcio que había tenido lugar en Occidente entre teología y filosofía, y que ello tenía efectos secundarios en toda la vida humana⁴⁵⁵. Una de las consecuencias más importantes fue la fragmentación de todo el conocimiento, y que más tarde supuso también la fragmentación del conocedor⁴⁵⁶. No podemos desdeñar que Panikkar se doctoró en ambas materias, y que buscó un camino de armonización de ambas ciencias. Parte de un planteamiento profundamente crítico con la forma de hacer tanto filosofía como teología en las primeras décadas del siglo XX. Lógicamente no pretendemos hacer aquí un estudio de la teología de Raimon Panikkar, que no es el objeto de nuestro estudio, pero no es menos cierto que no es posible realizar un análisis completo de su pensamiento filosófico sin tener en cuenta la dimensión teológica, tan importante tanto en el pensamiento como en la vida de Raimon Panikkar.

Nuestro autor aborda el tema de la teología no solamente desde la vertiente cristiana sino también desde el planteamiento hindú y budhista, y en este contexto multicultural ofrece una definición de teología. Así, la teología se podría definir como el esfuerzo que realiza

⁴⁵⁵ Cf. R. PANIKKAR, *La invariante teantropocósmica*, en *Obras Completas*, X. *Filosofía y teología*, I. *El ritmo del Ser. Las Gifford Lectures*, Barcelona 2019, 483 (=GL7).

⁴⁵⁶ Cf. R. PANIKKAR, *La morada de lo divino*, en *Obras Completas*, X. *Filosofía y teología*, I. *El ritmo del Ser. Las Gifford Lectures*, Barcelona 2019, 332 (=GL5).

del hombre de fe por expresar su experiencia religiosa en el contexto mental y cultural en el que se encuentra⁴⁵⁷. Y la raíz de realizar este esfuerzo se encuentra en el hecho que el hombre es un ser pensante, que busca investigar la naturaleza del misterio divino que mora en su propio corazón⁴⁵⁸. Aquí está el origen de la teología para Raimon Panikkar, en la necesidad de explicar y dar razón del gran misterio de lo divino, de lo sobrenatural y de Dios que anida el corazón humano. Por ello consideramos importante expresar su pensamiento teológico. Raimon Panikkar en edad muy temprana siente su vocación de teólogo y, a pesar de las incomprendiones y de su proceso vital, proclamó su fidelidad a la Iglesia y su continuidad para con la tradición de la misma⁴⁵⁹.

El pensamiento teológico de Raimon Panikkar es atípico, no se encuadra en las metodologías habituales del estudio de la teología⁴⁶⁰. Realiza un acercamiento novedoso a la cuestión teológica y desde unos parámetros muy diferentes a la teología del momento. Ejemplo de ello es su Tesis Doctoral en Teología donde pone en conexión cristianismo e hinduismo⁴⁶¹. Probablemente éste sea uno de los puntos esenciales de su pensamiento, dónde comienza y acaba su teología y su filosofía, y cómo logra interrelacionarlas. Posiblemente, por ello, su pensamiento tenga un especial atractivo. Lo cierto es que su teología ha sido estudiada en diversas Facultades de Teología, siendo objeto de diversas Tesis Doctorales. Aunque a Raimon Panikkar le gustaría más que ser considerado como un teólogo, ser calificado como un *teóforo*, es decir, un “portador de Dios”⁴⁶².

Raimon Panikkar no se ajustó al modelo de ser un teólogo al uso, no es citado de modo habitual por otros teólogos, es poco popular

⁴⁵⁷ Cf. R. PANIKKAR, *La Trinidad. Una experiencia humana primordial*, en *Obras Completas, VIII. Visión trinitaria y cosmoteándrica: Dios-Hombre-Cosmos*, Barcelona 2016, 150 (=TEHP).

⁴⁵⁸ Cf. GL5, 331.

⁴⁵⁹ Cf. R. PANIKKAR, *Cometas. Fragmentos de un diario espiritual de la postguerra*, Madrid 1972, 99 (=Com).

⁴⁶⁰ Cf. V. PÉREZ PRIETO, *Más allá de la fragmentación de la teología, el saber y la vida: Raimon Panikkar*, Valencia 2008, 149 (=V. PÉREZ PRIETO, *Más allá de la fragmentación*).

⁴⁶¹ Cf. R. PANIKKAR, *El Cristo desconocido del hinduismo. Un encuentro entre Oriente y Occidente*, Madrid 1994, 224 págs.

⁴⁶² Cf. V. PÉREZ PRIETO, *Más allá de la fragmentación*, 149.

en los ambientes académicos⁴⁶³ pero, al mismo tiempo, mantuvo cierto trato con los grandes teólogos de su tiempo. Él no es un teólogo funcionario ni de corte, es más bien un teólogo profético y hasta utópico, con una profunda libertad de espíritu y gran rigor científico⁴⁶⁴.

Pero todo lo referido no es óbice para que defina la teología desde parámetros tradicionales, y en plena comunión con la Iglesia y su tradición. Así nos lo enuncia en sus escritos. Para él la verdadera teología es el culto que la mente humana rinde a Dios escuchando su mensaje y tratando de descifrarlo. La teología no es ni una metafísica de lo sobrenatural, ni una simple experiencia pastoral revestida de ciencia, sino el esfuerzo total humano por comprender y captar el sentido de la Revelación de Dios. Pero es el amor el que ocasiona la revelación de los misterios. La teología cristiana que es la plenitud de la teología, culmina con la unión con Cristo, es sabiduría carismática que implica la fe y es, por tanto, don gratuito de Dios⁴⁶⁵. La teología solamente puede elaborarse en plena comunión con la Iglesia, fuera de la misma no puede darse una auténtica teología cristiana, la misma investigación personal del teólogo es un acto comunitario de la Iglesia entera⁴⁶⁶. Incluso llega a decir “que hace falta pertenecer al magisterio oficial de la Iglesia para ser un verdadero teólogo”⁴⁶⁷. Lo que nos da una imagen de la comprensión tradicional que del oficio de teólogo tenía Raimon Panikkar en los años sesenta.

Nuestro autor enuncia tres características del pensamiento cristiano y que son la expresión de la tradición cristiana. La primera es el pensamiento exegético, en donde la interpretación del dato revelado expresado en la Escritura ocupa su espacio en la identidad cristiana. El segundo es el pensamiento exclusivo. Que ha provocado que el pensamiento cristiano sea muy sensible a la unicidad. El cristianismo

⁴⁶³ Cf. M. ABULMALHAM, *Conversación con Raimon Panikkar*, en *Samâdhânam. Homenaje a Raimon Panikkar*, “Ilu” anejo VI (2001) 13.

⁴⁶⁴ Cf. E. VILANOVA, *Prólogo*, en *La nueva inocencia*, Estella 1993, 13.

⁴⁶⁵ Cf. R. PANIKKAR, *Sobre la teología y la universidad*, en *Humanismo y Cruz*, Madrid 1963, 93-94 (=HC4).

⁴⁶⁶ Cf. HC4, 96.

⁴⁶⁷ R. PANIKKAR, *María. El Camino espiritual cristiano*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, 2. Espiritualidad, el camino de la vida*, Barcelona 2015, 174 (=MCE).

como camino hacia la verdad no puede contradecirse con las intuiciones fundamentales de la revelación de Dios⁴⁶⁸. La tolerancia es posible pero el error no es aceptable, con la expresión *extra ecclesiam nulla salus* se puede entender esta actitud⁴⁶⁹. El cristianismo es el único camino de salvación. La tercera característica sería el pensamiento existencial. En el que el cristianismo ha reivindicado siempre ser una ciencia de la salvación, un camino existencial, en el que el pensamiento cristiano se refiere a la plenitud del hombre⁴⁷⁰.

Panikkar en el contexto de la teología cristiana, es partidario de que la teología no sea una cuestión de confesión o de escuela sino de fe⁴⁷¹, así todo cristiano no debe dejar su fe al margen de su pensamiento, como si la razón no estuviera iluminada por esta forma superior de conocimiento que le concede la verdadera sabiduría⁴⁷². Así, la teología no sería como una medicina preparada previamente para curar nuestros males sino que la auténtica teología acompaña al hombre en su peregrinar por la tierra. La teología no sería otra cosa que el culto que el hombre con su mente, con su logos, rinde a Dios, escuchando su voz⁴⁷³, y no un privilegio de los eclesiásticos sino una exigencia de la mente cristiana y, por ello, labor y patrimonio de todo cristiano. Y siguiendo a Santo Tomás, la teología no es más que una expresión normal de la vida de fe, nos dirá Panikkar. De este modo, es necesario retomar la práctica cristiana de hacer funcionar teológicamente nuestra inteligencia⁴⁷⁴. Panikkar dice todo ello en el contexto de la presentación que realiza del libro sobre la Virgen María que había redactado el seglar J. Guitton, el cual escribe como pensador cristiano, dejando que su mente se informe de la fe, es decir,

⁴⁶⁸ Cf. R. PANIKKAR, *La puerta estrecha del conocimiento. Sentidos, Razón y Fe*, Madrid 2009, 37-39 (=PEC).

⁴⁶⁹ Cf. R. PANIKKAR, *Sobre el sentido cristiano de la vida. "Extra Ecclesiam nulla salus"*, en *Humanismo y Cruz*, Madrid 1963, 163-177 (=HC5).

⁴⁷⁰ Cf. PEC, 39.

⁴⁷¹ Cf. R. PANIKKAR, *Prólogo*, en J. GUITTON, *La Virgen María*, Madrid 1952, 13 (=PVM).

⁴⁷² Cf. MCE, 174.

⁴⁷³ Cf. PVM, 14.

⁴⁷⁴ Cf. MCE, 174.

como un teólogo y no como un filósofo⁴⁷⁵. Para Panikkar los seglares también son partícipes de la obra teológica de la Iglesia.

Es indicativo de la importancia del pensamiento teológico de Raimon Panikkar que el teólogo E. Vilanova dedique las últimas páginas de su *Historia de la Teología Cristiana* (1992) a abordar el pensamiento del filósofo de Tavertet. En concreto mencionando cuestiones relacionadas con la teología en el continente asiático y una nueva comprensión de la Teología de las Religiones⁴⁷⁶. De este modo, queda situado nuestro autor en el panorama teológico, aunque no es la única dimensión de su pensamiento estudiado y analizado por los autores. J. Bosch lo introduce en su *Diccionario de Teólogos/as Contemporáneos* (2004), afirmando que es uno de los mejores exponentes del diálogo interreligioso, con una nueva perspectiva de la cristología y de la religiosidad⁴⁷⁷.

Su pensamiento teológico quedó vertido en diversas obras suyas. La ya citada Tesis Doctoral en Teología, y más tarde publicada bajo el título: *El Cristo desconocido del hinduismo* (1970)⁴⁷⁸, y junto a ésta, dos de sus obras más importantes: *La Trinidad y la experiencia religiosa* (1989)⁴⁷⁹ y que en sus *Opera Omnia* recibirá el nombre de *La Trinidad. Una experiencia humana primordial* (2016)⁴⁸⁰ que tuvo numerosas ediciones, y su Cristología que apareció con el título *La plenitud del hombre. Una cristofanía* (1999)⁴⁸¹. Esta son las que expresan más directamente su pensamiento teológico. Pero no podemos olvidar que Raimon Panikkar tiene una visión de conjunto de toda su obra intelectual. Hasta los estudios en ciencias que realizó tienen un fin teológico, en su Tesis Doctoral en Ciencias buscaba una

⁴⁷⁵ Cf. PVM, 14-15.

⁴⁷⁶ Cf. E. VILANOVA, *Historia de la Teología Cristiana*, III, Siglos XVIII, XIX y XX, Barcelona 1992, 1006-1011.

⁴⁷⁷ Cf. J. BOSCH NAVARRO, PANIKKAR, Raimon, en *Diccionario de Teólogos/as Contemporáneos*, Burgos 2004, 731-734.

⁴⁷⁸ Cf. R. PANIKKAR, *El Cristo desconocido del hinduismo*, Madrid 1970, 206 págs.

⁴⁷⁹ Cf. R. PANIKKAR, *La Trinidad y la experiencia religiosa*, Barcelona 1989, 124 págs (=TER).

⁴⁸⁰ Cf. R. PANIKKAR, *La Trinidad. Una experiencia humana primordial*, en *Obras Completas*, VIII. *Visión trinitaria y cosmoteándrica: Dios-Hombre-Cosmos*, Barcelona 2016, 83-185.

⁴⁸¹ Cf. R. PANIKKAR, *La plenitud del hombre. Una cristofanía*, Madrid 1999, 281 págs.

visión de la ciencia como teología, una concepción de la física como teofísica, investigando en la creación la revelación de la obra divina⁴⁸².

Raimon Panikkar no se puede acomodar a la idea de teólogo académico. Como ya apuntamos, Panikkar se sale con mucho de estos parámetros y su riqueza radica en ser capaz de articular diversas tradiciones. Tiene una visión intercultural y multidimensional, que concilia realidades aparentemente contradictorias e irreconciliables⁴⁸³. Se le puede considerar como un científico natural, un maestro espiritual, un filósofo, un fenomenólogo de la religión y un teólogo⁴⁸⁴. Raimon Panikkar se concibe a sí mismo como un teólogo. Su vocación teológica radica en haber tenido una preocupación por conseguir una visión cristiana del mundo, es decir, una síntesis cristocéntrica del universo. Es adquirir una visión sobrenatural de las cosas con el objetivo de alcanzar la verdad, para santificarse en la verdad, para amar y contemplar como Cristo quiere de los suyos⁴⁸⁵. De este modo, una teología y espiritualidad, nos lo referirá con sus propias palabras hablando de la presencia de Dios. “El hombre que vive en presencia de Dios vive toda la teología y todas las cosas en una sola, en una intuición simple”⁴⁸⁶. Panikkar considera que un teólogo no puede dejar de hacer teología sea cual sea la actividad que realice, ya que todo el ser es reflejo de Dios, y en todo lo existente hay una revelación natural y sobrenatural de Dios⁴⁸⁷.

Panikkar es partidario de hacer una nueva teología que debe de partir de una nueva relación con la filosofía⁴⁸⁸, llega a firmar que el divorcio histórico entre filosofía y teología había provocado la muerte

⁴⁸² Cf. R. PANIKKAR, *Ontonomía de la Ciencia*, Editorial Gredos, Madrid 1961, 355-356.

⁴⁸³ Cf. E.H. COUSINS, *Raimundo Panikkar and the Christian systematic theology of the future*, “Cross Currents” 29/2 (1979) 143-144 (=E.H. COUSINS, *Raimundo Panikkar and the Christian systematic theology of the future*).

⁴⁸⁴ Cf. V. PÉREZ PRIETO, *Más allá de la fragmentación*, 147-148.

⁴⁸⁵ Cf. COM, 98-99.

⁴⁸⁶ R. PANIKKAR, *La presencia de Dios. El Camino espiritual cristiano*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, 2. Espiritualidad, el camino de la vida*, Barcelona 2015, 168.

⁴⁸⁷ Cf. COM, 96-98.

⁴⁸⁸ Cf. V. PÉREZ PRIETO, *Más allá de la fragmentación*, 169.

de ambas ciencias⁴⁸⁹. No hay teología posible sin una base filosófica. Según Raimon Panikkar una teología sin filosofía se convierte en mera elucubración cuando no en superstición, y una filosofía sin teología se convierte en intrascendente. Así la separación entre ambas ciencias ha sido mortífera para filosofía y teología. Lo fundamental de la filosofía son los problemas vitales del hombre: dolor, vida, muerte, trascendencia, etc... Y todo ello parece no funcionar sin la teología⁴⁹⁰. Por ello, teología y filosofía han de responder a la inquietudes del hombre, a las cuestiones fundamentales del ser humano, sino es así ambas pierden su razón de ser⁴⁹¹. En el pensamiento de nuestro autor la teología debe de impregnar la ciencia de los hombres ya que ha tenido lugar una desvinculación entre Religión y vida terrena. Es partidario de restaurar una unidad de la cultura bajo la primacía de la teología, pero entendida ésta no como un formulario de recetas y soluciones a los problemas. La verdadera teología acompaña al hombre en su peregrinar por la tierra⁴⁹². Y, por ello, es una dimensión de su propia existencia.

En Raimon Panikkar la resurrección de la teología solamente será posible si vuelven a unirse su cuerpo y su alma para, de este modo, volver a reencontrar su espíritu, y ello solamente es posible si se restaura la relación entre el conocimiento simbólico y el conocimiento conceptual⁴⁹³. La teología debe de resucitar y ello solamente es posible si volvemos a la teología simbólica, y dentro de la misma al conocimiento simbólico que es a la vez un conocimiento concreto, existencial y polisémico⁴⁹⁴. La resurrección de la teología será posible cuando el símbolo este vivo y comience a hablarnos. Saber escuchar la palabra es el arte de la teología, y teología se da cuando hay conocimiento intelectual y conocimiento místico, es decir, sin mística no hay teología⁴⁹⁵. Aquí vemos la necesidad que Raimon

⁴⁸⁹ Cf. R. PANIKKAR, *Mort i Resurrecció de la Teologia*, Vic 2003, 18 (=MRT).

⁴⁹⁰ Cf. MRT, 15.

⁴⁹¹ Cf. MRT, 17.

⁴⁹² Cf. HC4, 92-93.

⁴⁹³ Cf. MRT, 19-20.

⁴⁹⁴ Cf. R. PANIKKAR, *Símbolo y simbolización*, en *Obras Completas, IX. Misterio y hermenéutica, I. Mito, símbolo y culto*, Barcelona 2018, 327-358.

⁴⁹⁵ Cf. MRT, 23-25.

Panikkar tiene de relacionar filosofía, teología y mística en todo su pensamiento.

Desde muy pronto, Panikkar en su pensamiento comienza a acuñar nuevos vocablos en los que desea expresar las carencias de la teología. Uno de ellos es la *microdoxia*, se da cuando el saber ya está cristalizado en exceso y es incapaz de abrirse a un pensamiento más amplio y diferente; se da cuando la verdad se identifica con un contenido concreto e intocable⁴⁹⁶. Sobre todo cuando se da la identificación de la fe verdadera o de la ortodoxia con una cierta concepción establecida que ya no es abierta, misteriosa u oculta⁴⁹⁷. Por eso denuncia las *microdoxias* de muchas de las concepciones teológicas y de los ambientes de pensamiento cristiano⁴⁹⁸. Para Occidente es necesario un nuevo *Kairós* en el que esté dispuesto a despojarse de sus vestiduras y recibir un nuevo cuerpo, y esto es aplicable a cualquier tipo de cultura. Para Panikkar muchas de las concepciones o formas de explicar el misterio cristiano ya no son válidas o no aciertan a explicar correctamente el misterio. Hay conceptos que ya no interpretan con propiedad la verdad cristiana⁴⁹⁹, y sería un error cerrarse en ellos. Y más en la cultura actual.

Hay autores, como E.H. Cousins, que han estudiado la obra teológica de Raimon Panikkar y han presentado las características en las que se puede entrever una teología sistemática⁵⁰⁰. Las características más importante de su pensamiento es que está basado no es una metafísica sino en arquetipos trinitarios y cristológicos. Panikkar está convencido de que la experiencia religiosa cristiana se puede enriquecer con otras tradiciones religiosas. No acepta el triunfalismo de ciertas teologías concretas. Quiere y desea una teología que no parta de una reflexión filosófica, sino de una experiencia religiosa la cual se examina desde el punto de vista de la espiritualidad. Tendría gran similitud con la teología monástica, con la teología franciscana y la de san Buenaventura. Panikkar desarrolla una

⁴⁹⁶ Cf. V. PÉREZ PRIETO – J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*, 195-196.

⁴⁹⁷ Cf. R. PANIKKAR, *Los dioses y el Señor*, Buenos Aires 1967, 122-123 (=DS).

⁴⁹⁸ Cf. R. PANIKKAR, *Sobre el sentido cristiano de la vida*, en *Humanismo y Cruz*, Madrid 1963, 116-121.

⁴⁹⁹ Cf. DS, 122-123.

⁵⁰⁰ Cf. V. PÉREZ PRIETO, *Más allá de la fragmentación*, 166-167.

teología profundamente apofática, en la que relaciona vacío y plenitud, en donde logra poner en conexión Buddha con Francisco de Asís⁵⁰¹.

Un último aspecto que podemos destacar del pensamiento teológico de Raimon panikkar es su idea de armonizar culturas y religiones, buscando aquello que las hace comunes, es cómo buscar la armonía que existe en toda la realidad⁵⁰². No sería buscar una teoría universal de la religión sino buscar aquello que armoniza todo el hecho religioso. Panikkar afirma que la humanidad se mantiene unida no porque mantengamos las mismas opiniones, la misma lengua o religión sino por la misma razón que el universo se mantiene unido. No es necesario entender lo que el animista, el hindú o el cristiano expresan con sus respectivas visiones del mundo, sino buscar la armonía invisible que une a todos los hombres⁵⁰³.

3.2 El reencuentro necesario entre filosofía y teología

La relación filosofía y teología es una de las cuestiones más interesantes y controvertidas del pensamiento occidental cristiano. Ya en la considerada primera obra de Raimon Panikkar *F.H. Jacobi y la filosofía del sentimiento* (1948), nuestro autor profundamente crítico con el pensamiento moderno enuncia que “La obra filosófica de Descartes, por el contrario, se esfuerza en separar radicalmente el saber teológico del filosófico”⁵⁰⁴, y ello frente al pensamiento medieval que había tenido en cuenta las dos formas del conocimiento, razón y fe, dando prioridad a la fe⁵⁰⁵. En otros artículos de la misma época Panikkar menciona la necesidad de encontrar una síntesis objetiva entre filosofía y religión, ya que ambas, por sí solas, no

⁵⁰¹ Cf. E.H. COUSINS, *Raimundo Panikkar and the Christian systematic theology of the future*, 150-152.

⁵⁰² Cf. V. PÉREZ PRIETO – J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*, Barcelona 2016, 48 (=V. PÉREZ PRIETO – J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*).

⁵⁰³ Cf. R. PANIKKAR, *La armonía invisible: ¿Una teoría universal de la religión o una confianza cósmica en la realidad?*, en *Obras Completas, II. Religión y religiones*, Barcelona 2015, 320-322.

⁵⁰⁴ R. PANIKKAR, *F.H. Jacobi y la filosofía del sentimiento*, La Plata (Buenos Aires) 1948, 8 (=JFS).

⁵⁰⁵ Cf. JFS, 8.

pueden encontrar la verdad sobre la realidad. Panikkar es partidario de elevar la filosofía para convertirla en teología y vitalizar la religión para transformarla en Cristianismo. Es lo que él llama síntesis cristiana, es decir la compenetración entre teología y cristianismo como potencias de la filosofía y la religión. La teología dará a conocer el orden de las cosas y el Cristianismo dará la gracia para conseguir la síntesis. Incluso llega a decir que en lugar de teología sería más exacto hablar de “Filosofía teológica”⁵⁰⁶.

Esta cuestión ha llegado hasta los grandes teólogos católicos del siglo XX. Así, Karl Rahner afirma que no es posible una filosofía absolutamente libre de la teología y, al mismo tiempo, dice que la teología misma implica una antropología filosófica⁵⁰⁷. Por otro lado, Hans Urs Von Balthasar enuncia que sin filosofía no es posible la teología y, por ello, habla de una necesaria integración de ambas ciencias en un tiempo que parece que ambas están cada vez más separadas, pero ello sólo es posible cuando una está abierta a la otra⁵⁰⁸. Muchos autores contemporáneos han abordado la cuestión. P. Tillich, E. Peterson, W. Pannenberg, J.L. Ruiz de la Peña, J. Ratzinger, O. González de Cardedal, A. Gesché, J. Moltmann, B. Forte y otros⁵⁰⁹. Lo que nos da una idea de la importancia de la cuestión.

Como ya hemos dicho, Panikkar describe con claridad el problema, la separación entre filosofía y teología ha sido letal para ambas, conduciendo a la fragmentación del conocimiento y del conocedor. Así, en el momento que la razón se entroniza como árbitro supremo, las distinciones de orden racional tienden a convertirse en distinciones de orden ontológico, y lo que sucede es que la razón pasa a ocuparse de la realidad, tal y como es vista por la razón, y se convierte la filosofía en *opus rationis*. Por su parte, a la teología ya no se le entrega la realidad al completo, sino un objeto concreto “Dios”,

⁵⁰⁶ Cf. R. PANIKKAR, *Visión de síntesis del universo*, en *Humanismo y Cruz*, Madrid 1963, 26.

⁵⁰⁷ Cf. K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Barcelona 1989, 43.

⁵⁰⁸ Cf. H.U. BALTHASAR, *Teológica. I. Verdad del Mundo*, Madrid 1997, 11-18

⁵⁰⁹ Cf. J.L.CABRIA ORTEGA, *Dios, palabra, realidad. Filosofía y teología al encuentro*, Santa Cruz de Tenerife 2008, 156 (=J.L.CABRIA ORTEGA, *Filosofía y teología al encuentro*).

que se supone conocido mejor por una forma especial de conocimiento que denominamos fe. Esta separación entre filosofía y teología, de carácter moderno hunde sus raíces en el pensamiento medieval. Este dualismo epistémico conduce a una escisión antropológica y cosmológica⁵¹⁰. Lo que lleva a Panikkar a decir:

“La teología sin la <<filosofía>> no puede confiar en la razón y se convierte en un campo especializado para aquellos que pretenden tener otra fuente de conocimiento. A menudo la teología se reduce a mera exégesis de supuestos <<textos sagrados>> o degenera en superstición. La filosofía sin teología se reduce a análisis mental sin apenas relación con la vida real”⁵¹¹.

Lo cierto es que la relación entre filosofía y teología a lo largo de los siglos ha transcurrido por diversas relaciones que se podrían expresar de diversos modos. Las diversas conexiones entre ambas han hecho crecer y dinamizar a ambas ciencias, llegando a producir una filosofía cristiana que ha pretendido armonizar el dato revelado con el discurso intelectual haciendo razonable la revelación cristiana. Pero la verdad es que desde la ilustración la relación teología y filosofía se volvió intempestiva, iniciando caminos por separado, y provocando un cisma y división entre ambas ciencias, que ha tenido amplias repercusiones en el pensamiento occidental⁵¹². Aun así, podemos afirmar que, en veinte siglos de pensamiento occidental teología y filosofía han caminado por la misma senda aunque no siempre cogidas de la mano, y que son numerosos los autores que han pretendido recorrer este camino de relacionar filosofía y teología⁵¹³.

Raimon Panikkar, profundo conocedor de todo el pensamiento occidental, es muy crítico con el concepto de filosofía moderna que, desde Descartes hasta N. Hartman, ha imperado en el panorama del pensamiento occidental, ya que éste no responde al significado tradicional de filosofía. Para él la concepción de filosofía, como búsqueda puramente racional de la realidad o de la realidad última, es

⁵¹⁰ Cf. GL5, 332-333.

⁵¹¹ GL5, 333.

⁵¹² Cf. C. VALVERDE, C., *Génesis, estructura y crisis de la modernidad*, Madrid 1996, 185-209.

⁵¹³ Cf. J.L.CABRIA ORTEGA, *Filosofía y teología al encuentro*, 155-158.

una idea antifilosófica de la realidad. Lo que el hombre moderno llama filosofía es una filosofía “científica” pero no “filosófica”, esta concepción de la filosofía tiene un valor muy positivo en sí misma pero no satisface plenamente la misión que ha perseguido la filosofía desde siempre⁵¹⁴.

Nuestro autor no fue ajeno a esta distinción, y conoce los dos caminos para elaborar un pensamiento, uno basado solo en la razón y otro en el que se tiene en cuenta las creencias y la fe religiosa. Sabe de la distinción escolástica y moderna entre filosofía y teología, conoce las pugnas históricas entre razón y fe. Y concluye que esta disensión es perniciosa para ambas⁵¹⁵. A lo sumo se puede aceptar que teología y filosofía, junto con la ciencia y la mística, son aspectos de conocimiento de la única realidad que tiene tres dimensiones: sensible, racional y mística⁵¹⁶. Panikkar enuncia que solo del reencuentro entre Filosofía y Teología puede venir la resurrección de ambas⁵¹⁷. Esta problemática la abordó en distintos escritos. A Panikkar no le parece sostenible en el tiempo una separación de filosofía y teología, ya que la teología se encuentra impregnada de filosofía y la filosofía se encuentra abocada a plantearse problemas teológicos. A lo sumo se podría justificar una cierta distinción en virtud de los diferentes métodos utilizados (razón, intuición, fe, revelación, etc...) pero en ningún momento una separación⁵¹⁸. La teología debe acercarse a la reflexión filosófica, ya que la fe, por muy superracional que sea, es el intelecto quien la recibe, la maneja y la interpreta. Y la filosofía no puede dejar a un lado los grandes problemas existenciales del hombre que entran de lleno en las grandes preocupaciones teológicas⁵¹⁹. O como dice el ya mencionado Karl Rahner ambas ciencias no pueden contradecirse porque tienen su última fuente en Dios⁵²⁰.

⁵¹⁴ Cf. R. PANIKKAR, *Necesidad de una nueva orientación de la filosofía india*, en *Misterio y Revelación. Hinduismo y Cristianismo: Encuentro de dos culturas*, Madrid 1971, 64 (=MR2).

⁵¹⁵ Cf. MRT, 15.

⁵¹⁶ Cf. V. PÉREZ PRIETO, *Más allá de la fragmentación*, 172.

⁵¹⁷ Cf. MRT, 20.

⁵¹⁸ Cf. GL5, 337.

⁵¹⁹ Cf. R. PANIKKAR, *La experiencia filosófica de la India*, Madrid 2000, 25-26 (=EFH).

⁵²⁰ Cf. K. RAHNER, *Filosofía y teología*, en *Escritos de Teología*, VI, Madrid 2007, 84.

Panikkar afirma que la distinción entre razón y fe la introdujo el Cristianismo. La fe es la que salva y la razón puede jugar un doble papel, por un lado, desde abajo, sosteniendo la fe en un abrazo, y del encuentro de fe y razón surge la teología, lo que se aceptaría sin problemas. Y, por otro lado, la razón que puede interponerse en el camino de la fe cuando esta última pretende ser el valor único y supremo de la búsqueda de la verdad absoluta⁵²¹, lo que sería rechazado. Uno de los aspectos más importantes que Panikkar aporta a esta cuestión es que sea desde el pensamiento y vivencia de la India en donde Occidente encuentre un camino de solución a la relación filosofía y teología⁵²².

En la India también hay distinción entre filosofía y fe, ambas son aceptadas como dos formas de conocimiento, y necesarias para una filosofía integral, por ello, la filosofía india es esencialmente religiosa y teológica. En cambio en la fe cristiana, la fe es un don libre y real de Dios. Es el principio de la divinización del Hombre. Esta fe no es contraria a la razón, pero tampoco una mera continuación de la filosofía racional. De este modo, en el Cristianismo la filosofía pierde su carácter salvífico al introducir la fe en el hombre, no es la filosofía la que salva sino la fe. De este modo, para Panikkar en Occidente la filosofía ha perdido su función religiosa, que sí permanece en la India. Hay un plano natural y otro sobrenatural, no separados pero sí distintos⁵²³.

Así, el conflicto entre razón y fe es un fenómeno peculiar que surge de un contexto cristiano⁵²⁴. Pero el encuentro entre filosofía y fe en el contexto cristiano dio lugar a la teología. Todo ello conllevó que desaparece el concepto previo de una filosofía que salva, como dimensión intelectual de la religión y en su lugar han aparecido dos productos de la cultura occidental: la filosofía y la teología⁵²⁵. A todo ello se añade que la filosofía pura se ha separado de la religión, y es considerada como una nueva búsqueda humana, que trata de descubrir, por sus medios, el sentido último de la realidad. Con lo cual

⁵²¹ Cf. MR2, 53.

⁵²² Cf. EFH, 25.

⁵²³ Cf. MR2, 54.

⁵²⁴ Cf. MR2, 70-73.

⁵²⁵ Cf. EFH, 31.

nos encontramos con tres objetos distintos. La religión como factor esencial de la existencia humana. La teología como sabiduría última a la luz de la autorrevelación de Dios y, por último, la filosofía como búsqueda natural e intelectual del significado de la realidad⁵²⁶. Para el creyente la filosofía es un instrumento necesario, para la teología y para el no creyente la más elevada sabiduría posible⁵²⁷.

Para Raimon Panikkar es necesario que filosofía y teología vuelvan a caminar juntas en la búsqueda de una verdadera sabiduría. Para él no existe filosofía sin una cierta dosis de fe y no existe teología sin razón⁵²⁸. La filosofía tiene cierta consistencia en sí misma por el hecho de que está basada en la razón humana, pero su pretensión de ultimidad es cuestionada por la teología. Por otra parte, la teología no puede subsistir sin la filosofía, necesita el servicio y la colaboración de la misma, pero sin pretender sobrepasar los límites de la filosofía. La teología se funda en la fe, pero la fe necesita de la razón y la presupone. Podemos concluir que filosofía y teología proceden conjuntamente. La obra de discriminación iniciada en los griegos y completada por la filosofía moderna ha servido para clarificar los diversos estratos del conocimiento. Pero existe la posibilidad de integrar los diversos estratos del conocimiento en una filosofía primera, o más bien en una *filosofía teológica* o una *teología filosófica* que supere la separación de ambas ciencias⁵²⁹. Es restaurar el concepto de filosofía como teología, volviendo a un conocimiento y sabiduría integral de la realidad⁵³⁰. Panikkar es muy explícito en esta cuestión. “No es posible una filosofía pura, en el sentido de que excluya la forma de conocimiento de la teología, ni una teología pura, en el sentido de que excluya la forma de conocimiento de la filosofía”⁵³¹.

En el planteamiento de Panikkar los presupuestos para este reencuentro están en la misma situación de la filosofía occidental. Según él la filosofía, como sabiduría última, no puede apoyarse sólo en la razón, ya que el hombre posee otras muchas facultades, e incluso

⁵²⁶ Cf. MR2, 55.

⁵²⁷ Cf. EFH, 31.

⁵²⁸ Cf. MR2, 60.

⁵²⁹ Cf. EFH, 35-36.

⁵³⁰ Cf. V. PÉREZ PRIETO – J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*, 139.

⁵³¹ MR2, 61.

la mejor parte de nuestro entendimiento no está constituido por la razón sino por la intuición. Por ello, la filosofía tiene que integrarse en una intelección más alta y más amplia. Occidente después de haber desterrado la metafísica y la ontología como principales disciplinas filosóficas, y tras haber ignorado a la teología por considerarla como una disciplina de segundo rango, la filosofía de hoy se va haciendo más teológica y se vuelve a proponer los problemas teológicos e incluso religiosos de la humanidad. Pero al mismo tiempo que se ocupa de estos problemas se da cuenta que no tiene la última palabra con respecto a estos problemas y, por ello, deja campo para la teología y la religión⁵³².

3.3 Necesidad del mundo simbólico

Uno de los elementos centrales de todo el pensamiento de Panikkar es el concepto de símbolo, ejemplo de ello es la cantidad de trabajos que dedica a abordar el tema⁵³³. Elemento de gran importancia para la religión, para la teología y para la filosofía. Una posible definición de símbolo es la recogida por J. Ferrater Mora en su *Diccionario de Filosofía*. “un signo que representa alguna cosa, sea directa, sea indirectamente”. Definición vaga pero que cubre todos los casos⁵³⁴. El símbolo se caracteriza por la imposibilidad de captar su significado de manera exterior al proceso simbólico mismo⁵³⁵. También entendemos

⁵³² Cf. MR2, 75.

⁵³³ Podemos citar las siguientes publicaciones en las que desde diversas perspectivas aborda la cuestión del símbolo: R. PANIKKAR, *El mito del incesto como símbolo de redención en la India Védica*, en *Obras Completas, IX. Misterio y hermenéutica, 1. Mito, símbolo y culto*, Barcelona 2018, 307-324. R. PANIKKAR, *Símbolo y simbolización*, en *Obras Completas, IX. Misterio y hermenéutica, 1. Mito, símbolo y culto*, Barcelona 2018, 327-358. R. PANIKKAR, *Logotomía y pensamiento occidental*, en *Obras Completas, IX. Misterio y hermenéutica, 1. Mito, símbolo y culto*, Barcelona 2018, 359-373. R. PANIKKAR, *El símbolo del Karman. La ley del karman y la dimensión histórica del hombre*, en *Obras Completas, IX. Misterio y hermenéutica, 1. Mito, símbolo y culto*, Barcelona 2018, 375-406. R. PANIKKAR, *La gota del agua. Una metáfora intercultural*, en *Obras Completas, IX. Misterio y hermenéutica, 1. Mito, símbolo y culto*, Barcelona 2018, 407-435. R. PANIKKAR, *Culto*, en *Obras Completas, IX. Misterio y hermenéutica, 1. Mito, símbolo y culto*, Barcelona 2018, 437-578.

⁵³⁴ Cf. J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, IV, Madrid 1982, 3039.

⁵³⁵ Cf. L. GARAZALBA, *La interpretación de los símbolos. Hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual*, Barcelona 1990, 50.

por símbolo el signo que une dos cosas, dos elementos o dos dimensiones. Lo material con lo espiritual, lo empírico con lo conceptual, lo literal con lo metafórico o alegórico o figurado. Ambas partes se conectan en el límite analógico⁵³⁶. Por ello, la analogía tiene gran importancia en la cuestión del símbolo. Es en el mundo de la religión y, en especial, en el ámbito del culto donde el simbolismo cobra su máxima importancia⁵³⁷. Ello sucede por la necesidad que el hombre tiene de expresar en signos la dimensión peculiar y espiritual del hombre, dar forma intuitiva a lo suprasensible⁵³⁸. A Ello hemos de añadir que el origen del símbolo guarda una especial relación con la comunidad⁵³⁹. Todas estas afirmaciones nos introducen en la cuestión del simbolismo tan importante en la Filosofía de la Religión⁵⁴⁰.

Panikkar elabora un concepto novedoso de símbolo y para él es uno de los elementos más importantes de su pensamiento⁵⁴¹. Raimon Panikkar describe la estructura simbólica de toda la realidad que se expresa a través de la diferencia simbólica⁵⁴². Un símbolo, a diferencia del signo, no es una señal epistemológica de acuerdo con una convención reconocida y que apunta a la cosa. El símbolo no es ni un sustitutivo de la cosa, ni la cosa en sí misma, sino la cosa tal y como aparece, tal como ella se expresa, tal como se manifiesta⁵⁴³. El símbolo no se opone al concepto, pero tampoco se reduce a él, no es un concepto en potencia. Si la razón es el órgano humano del concepto, el símbolo requiere una dimensión más global que acoja la

⁵³⁶ Cf. M. BEUCHOT, *Hermenéutica, analogía y símbolo*, Barcelona 2004, 144.

⁵³⁷ Cf. K. RAHNER (dir.), *Sacramentum Mundi. Enciclopedia Teológica, II*, Barcelona 1972, 92-97.

⁵³⁸ Cf. K. RAHNER (dir.), *Sacramentum Mundi. Enciclopedia Teológica, VI*, Barcelona 1976, 354-359.

⁵³⁹ Cf. W. BRUGGER, *Diccionario de Filosofía*, Barcelona 1994, 507-508.

⁵⁴⁰ Cf. J. CHEVALIER – A. GHEERBRANT, *Diccionario de los Símbolos*, Barcelona 2012, 15-37. J. SAHAGÚN LUCAS, *Fenomenología y Filosofía de la religión*, Madrid 1999, 110-113.

⁵⁴¹ Cf. V. PÉREZ PRIETO, *Más allá de la fragmentación*, 197.

⁵⁴² Cf. R. PANIKKAR, *Símbolo y simbolización. La diferencia simbólica. Para una lectura intercultural del símbolo*, en *Arquetipos y símbolos colectivos. Circulo de Eranos I*, Barcelona 1994, 389-390 (=SSD). También podemos encontrarlo en la edición de las obras completas: R. PANIKKAR, *Símbolo y simbolización*, en *Obras Completas, IX. Misterio y hermenéutica, I. Mito, símbolo y culto*, Barcelona 2018, 327-358 (=SS).

⁵⁴³ Cf. R. PANIKKAR, *Culto y secularización. Apuntes para una antropología litúrgica*, Madrid 1979, 70 (=CS).

razón. El símbolo es lógico e intuitivo⁵⁴⁴. En el pensamiento de Raimon Panikkar un símbolo es la manifestación de “eso” que se revela sólo a través de él. Es símbolo de lo simbolizado que aparece sólo en él, por ello, el símbolo no puede ser objeto de hermenéutica, no se puede interpretar⁵⁴⁵. Un ejemplo sería nuestro cuerpo que no es nuestro ser total, tampoco una parte de él, y, sin embargo, es el símbolo de lo que somos. Así, fuera de nuestro cuerpo no podemos hablar de nosotros mismos, tal y como somos⁵⁴⁶. El símbolo es encarnación de lo simbolizado, y es símbolo cuando simboliza, y simboliza cuando lo hace para aquellos que pueden entenderlo⁵⁴⁷.

Esta estructura simbólica trasciende la dicotomía sujeto-objeto tanto en los niveles epistémicos como ontológicos. El símbolo es una relación, no se encuentra ni del lado del objeto ni del lado del sujeto, sino que se encuentra en la relación existente entre los dos⁵⁴⁸. El símbolo no se puede confundir con la cosa, y solamente lo es cuando simboliza y, por tanto, cuando trasciende el hiato sujeto y objeto⁵⁴⁹. Es la misma realidad no rota aun por la dicotomía sujeto-objeto, y es el mismo fundamento de tal división⁵⁵⁰. Lo que el símbolo simboliza no se encuentra más allá de lo simbolizado ni más acá del simbolizante, y aquí encuentra la razón de situar al símbolo más allá de la separación entre sujeto y objeto⁵⁵¹.

El símbolo no reside en el objeto sólo ni en el sujeto sólo, ni es simplemente objetivo ni puramente subjetivo, ni tampoco pretende ser universal, no pretende simbolizar otra cosa distinta sino simplemente lo simbolizado⁵⁵². Es constitutivamente una relación⁵⁵³. Es símbolo

⁵⁴⁴ Cf. R. PANIKKAR, *La religión del futuro o la crisis del concepto de “Religión”*. *La religiosidad humana*, en *Obras Completas, II. Religión y religiones*, Barcelona 2015, 342 (=RFR).

⁵⁴⁵ Cf. SS, 334.

⁵⁴⁶ Cf. CS, 29.

⁵⁴⁷ Cf. R. PANIKKAR, *Religión y Cuerpo*, en *Obras Completas, II. Religión y religiones*, Barcelona 2015, 556 (=RC).

⁵⁴⁸ Cf. R. PANIKKAR, *Iconos del Misterio*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, 2. Espiritualidad, el camino de la vida*, Barcelona 2015, 38 (=IM).

⁵⁴⁹ Cf. R. PANIKKAR, *La filosofía como estilo de vida*, en *Invitación a la sabiduría*, Madrid 1998, 124 (=FEV).

⁵⁵⁰ Cf. CS, 71.

⁵⁵¹ Cf. RC, 555.

⁵⁵² Cf. RFR, 341.

solamente para aquellos que es símbolo, para aquellos que significa algo, y para quienes se relacionan directamente con él. Por eso cuando un símbolo ha de ser interpretado ha dejado ya de ser símbolo⁵⁵⁴. Cuando el símbolo ha perdido su poder simbólico ha dejado de ser símbolo vivo y, por ello, símbolo. Los símbolos poseen una fuerza que trasciende en mucho la capacidad de comprensión y aceptación del individuo. Raimon Panikkar establece una peculiar relación entre el ser humano y el símbolo. En su concepción no aprehendemos los símbolos, más bien nos abrimos a ellos, nos encontramos a nosotros mismos en ellos, de modo que participando en ellos es como tienen sentido y nos conducen a la comprensión de lo que simbolizan⁵⁵⁵. Un símbolo es un mediador, no un intermediario, por ello, Panikkar afirma que creemos en los símbolos⁵⁵⁶. Dotándole así de una connotación que lo ubica en la espera de lo religioso.

Raimon Panikkar acuña la expresión “diferencia simbólica” para significar la diferencia existente entre símbolo y la realidad. Es la diferencia peculiar entre la realidad y su símbolo. Esta diferencia no es ni epistemológica ni ontológica, es simbólica⁵⁵⁷. No se puede captar, en palabras de Panikkar, ningún ser sino abrazamos también su símbolo, sino descubrimos el símbolo de esa realidad que no se revela más que en su propio y justo símbolo. Pero, al mismo tiempo, no se da símbolo sino lo es de una realidad⁵⁵⁸. El símbolo no es puramente objetivable por que no se encuentra únicamente del lado del objeto, por eso es símbolo y no concepto, porque incluye también al sujeto. Pero tampoco es subjetivable, porque no está sólo del lado del sujeto. Por eso es símbolo y no simple opinión idiosincrática, porque incluye también el objeto del cual es símbolo⁵⁵⁹. Para Raimon Panikkar toda la realidad es simbólica⁵⁶⁰.

⁵⁵³ Cf. FEV, 124.

⁵⁵⁴ Cf. IM, 38.

⁵⁵⁵ Cf. R. PANIKKAR, *Culto*, en *Obras Completas*, IX. *Misterio y hermenéutica*, 1. *Mito, símbolo y culto*, Barcelona 2018, 453-455 (=CUL).

⁵⁵⁶ Cf. CS, 30.

⁵⁵⁷ Cf. V. PÉREZ PRIETO – J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*, 263.

⁵⁵⁸ Cf. CUL, 493.

⁵⁵⁹ Cf. CS, 71.

⁵⁶⁰ Cf. SSD, 407.

El ser humano no puede vivir sin símbolos⁵⁶¹, y los utiliza continuamente en su vida. El símbolo pertenece a la realidad primordial y no puede ser interpretado. Por ello, el símbolo siempre es personal y vivido, y no interpretado⁵⁶². El símbolo es relativo, se le contempla y no pretende ser universal ni objetivo⁵⁶³. Pertenece al orden de la vida y, por ello, enlaza perfectamente con la cuestión religiosa en la que el símbolo ocupa un puesto tan importante. Raimon Panikkar no acepta a “Dios” y a la “Religión” como meros conceptos, sino siempre como símbolos. Gran parte de la solución de la crisis del concepto de religión puede estar aquí, si se logra abrir a su valor como símbolo⁵⁶⁴.

Raimon Panikkar aplica la cuestión del símbolo en el ámbito religioso. Para el autor la palabra “Dios” es un símbolo que se revela y se oculta en el mismo símbolo del que se habla. Dios no puede ser objeto ni de conocimiento ni de creencia⁵⁶⁵. Él es partidario de no reducir el símbolo “Dios” a lo que nosotros occidentales entendemos por tal, ya que cortaría todos los lazos con todos aquellos hombres y culturas que no tienen necesidad de este símbolo. No es partidario de una teoría universal sobre Dios, sino que se decanta por descubrir lo divino como una dimensión y el pluralismo como un rasgo de la realidad misma⁵⁶⁶. El discurso sobre Dios es necesariamente polisémico, hay muchos conceptos de Dios pero ninguno es el concepto, es una realidad polisémica. Cualquier pretensión de absolutizar el símbolo “Dios” cortaría los lazos con el propio misterio y con el resto de los hombres y culturas que no sienten la necesidad de este símbolo. La experiencia de Dios va unida a la experiencia de nuestra pobreza y limitación⁵⁶⁷. Aquí nuestro autor habla siempre de Dios desde la realidad del símbolo y prefiere no aceptar ninguno de los conceptos que se han dado sobre él. De este modo, prepara el

⁵⁶¹ Cf. Ibídem, 263.

⁵⁶² Cf. CS, 71.

⁵⁶³ Cf. IM, 38.

⁵⁶⁴ Cf. RFR, 339.

⁵⁶⁵ Cf. R. PANIKKAR, *Novenario sobre Dios*, en *Obras Completas, II. Religión y religiones*, Barcelona 2015, 373 (=ND).

⁵⁶⁶ Cf. IM, 39-40.

⁵⁶⁷ Cf. ND, 373-374.

camino para el discurso sobre la religión y, especialmente, para el diálogo interreligioso.

A la hora de definir Panikkar la palabra religión prefiere hacerlo no desde lo ontológico ni desde lo funcional, para él la religión no tiene esencia sino que fundamentalmente es símbolo. Y, por ello, es imposible establecer un concepto de religión que sea válido para todas las experiencias religiosas y para todas las concepciones culturales, en cambio, el símbolo no está sometido a los avatares culturales. Para Panikkar los símbolos son polisémicos⁵⁶⁸ y no unívocos, como sí sucede en los conceptos. El símbolo es símbolo por que denota una realidad más rica y presenta más aspectos que los que hasta ese momento ha podido modelar la razón racionante. Por ello, tiene cierto aspecto de relatividad. De este modo, no existen los símbolos eternos o universales, ya que sólo hay símbolos cuando los hombres los perciben como tales. Todo lo dicho ayudará mucho a elaborar una nueva visión de la palabra “religión” y eliminaría gran parte de la problemática de las concepciones religiosas, ya que detrás de la palabra “religión” se oculta más un símbolo que un concepto⁵⁶⁹. El símbolo “religión”, para Raimon Panikkar, es un trascendental humano e incluso un existencial humano. En este sentido podría definirse como la dimensión última del hombre. Las diversas formas de entender e interpretar esta dimensión, constituyen las diversas religiones en el sentido antropológico y su cristalización en el sentido sociológico⁵⁷⁰.

3.4 Armonización del *mythos*, el *logos* y el *pneuma*.

El pensamiento filosófico de Raimon Panikkar busca continuamente procesos de armonización y de diálogo ya sea en el ámbito cultural o en el mundo religioso⁵⁷¹. Por una parte intenta la armonización entre el *mythos* y el *logos*. De este modo, son diversos los trabajos que dedica a estudiar la cuestión del mito⁵⁷², dedicando mucho tiempo a su

⁵⁶⁸ Cf. SSD, 395.

⁵⁶⁹ Cf. RFR, 341-342.

⁵⁷⁰ Cf. RFR, 344.

⁵⁷¹ Cf. V. PÉREZ PRIETO, *Más allá de la fragmentación*, 168-169.

⁵⁷² Cf. R. PANIKKAR, *Tolerancia, ideología y mito*, en *Obras Completas*, IX. *Misterio y hermenéutica*, 1. *Mito, símbolo y culto*, Barcelona 2018, 35-55. R. PANIKKAR, *Moralidad y*

relación con el *logos*. Para la cuestión de la teología que estamos abordando en este capítulo, Panikkar enuncia que un buen teólogo debe de amar el mito, ya que la teología no es posible sin una base mítica y, al mismo tiempo, toda teología necesita un *mythos* sobre el que apoyarse⁵⁷³. Es concebir la teología como un lenguaje mítico, ya que hay una profunda relación entre *mythos* y fe, puesto que ambos se aceptan como verdad y no son racionales ni irracionales. Todo ello es posible porque la teología es mucho más que una actividad racional, exige fe y, como indica Panikkar, fe y *mythos* están relacionados⁵⁷⁴.

Y en segundo lugar persigue la armonización del *logos* y del *pneuma*, para, de este modo, armonizar también lo racional y lo simbólico; teología, filosofía; ciencia y mística⁵⁷⁵. Todo ello como uno de los presupuestos fundamentales para realizar una nueva filosofía que esté viva. Raimon Panikkar concibe que el gran divorcio de la época actual es la separación entre conocer y amar, cuando se conoce sin amar es cálculo, y cuando se ama sin conocer es sentimentalismo⁵⁷⁶. Por ello, hay que restaurar la relación entre conocimiento y amor, es decir entre *logos* y *pneuma*. Por otra parte, *mythos* y *logos* deben volver a caminar juntos, en la concepción de Panikkar, es necesario su reencuentro⁵⁷⁷; como también lo es de la

mito. *La moral del mito y el mito de la moral*, en *Obras Completas*, IX. *Misterio y hermenéutica*, 1. *Mito, símbolo y culto*, Barcelona 2018, 57-87. R. PANIKKAR, *El sentido del mito*, en *Obras Completas*, IX. *Misterio y hermenéutica*, 1. *Mito, símbolo y culto*, Barcelona 2018, 89-128. R. PANIKKAR, *Mythos y logos. Visión mitológica y visión racional del mundo*, en *Obras Completas*, IX. *Misterio y hermenéutica*, 1. *Mito, símbolo y culto*, Barcelona 2018, 129-145. R. PANIKKAR, *Un buen teólogo debe amar el mito*, en *Obras Completas*, IX. *Misterio y hermenéutica*, 1. *Mito, símbolo y culto*, Barcelona 2018, 147-152. R. PANIKKAR, *El mito de Prajâpati. La culpa originante o la inmolación creadora*, en *Obras Completas*, IX. *Misterio y hermenéutica*, 1. *Mito, símbolo y culto*, Barcelona 2018, 155-188. R. PANIKKAR, *Sunahsepa: un mito sobre la condición humana*, en *Obras Completas*, IX. *Misterio y hermenéutica*, 1. *Mito, símbolo y culto*, Barcelona 2018, 189-292. R. PANIKKAR, *Yama: El mito del hombre primordial*, en *Obras Completas*, IX. *Misterio y hermenéutica*, 1. *Mito, símbolo y culto*, Barcelona 2018, 293-305. R. PANIKKAR, *El mito del incesto como símbolo de redención en la India Védica*, en *Obras Completas*, IX. *Misterio y hermenéutica*, 1. *Mito, símbolo y culto*, Barcelona 2018, 307-324.

⁵⁷³ Cf. R. PANIKKAR, *Un buen teólogo debe amar el mito*, en *Obras Completas*, IX. *Misterio y hermenéutica*, 1. *Mito, símbolo y culto*, Barcelona 2018, 151-152 (=BTA).

⁵⁷⁴ Cf. GL5, 360-361.

⁵⁷⁵ Cf. V. PÉREZ PRIETO, *Más allá de la fragmentación*, 168.

⁵⁷⁶ Cf. MRT, 23.

⁵⁷⁷ Cf. FEV, 125.

subjetividad y la objetividad, del corazón y de la mente; del pensamiento racional y del espíritu. Para no volver a someter el *mythos* al *logos* y el *logos* al *mythos*⁵⁷⁸.

En este contexto Panikkar establece la interrelación que debe darse entre *mythos* y *logos*. El *logos* sólo puede funcionar dentro de un determinado *mythos*, pero, a la vez, este *mythos* se va condicionando por la interpretación que de él hace el *logos*⁵⁷⁹. De este modo, afirma la interdependencia de ambos conceptos. Todo el mundo, toda la realidad es un don, la cual nos es dada, no como *logos*, sino que se nos ofrece como *mythos*, como horizonte en el que colocamos nuestra propia idea de mundo⁵⁸⁰. La cosmovisión que tenemos nos viene por la unión que nos es dada en el *mythos* y el mundo descubierto por el *logos*, así toda reflexión debe ir insertada en un *mythos*, que la hace posible y la limita⁵⁸¹. De este modo, Panikkar ve como uno de los grandes problemas de la filosofía el sometimiento del *logos* al *mythos* y en la actualidad del *mythos* al *logos*, en su concepción personal el *mythos* no puede estar sometido al *logos*⁵⁸².

Una posible definición de mito en el pensamiento panikkariano sería aquello en lo que se cree sin creer que se cree en él⁵⁸³. Es lo que no hace falta decir porque el decir es el *logos*: “lo dicho”, lo que no se dice es el mito⁵⁸⁴. El mito es la fuente primordial de toda cultura y el espacio en el cual el hombre se orienta a vivir una vida más humana⁵⁸⁵. El mito es el horizonte de inteligibilidad, por medio del cual veo toda mi experiencia de realidad, que me hace tomar posición frente a las cosas. No en una relación dialéctica sino integradora y dialéctica⁵⁸⁶. Por tanto, *mythos* es una forma del conocimiento

⁵⁷⁸ Cf. V. PÉREZ PRIETO – J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*, 202.

⁵⁷⁹ Cf. RFR, 340.

⁵⁸⁰ Cf. BTA, 147-151.

⁵⁸¹ Cf. R. PANIKKAR, *Pensamiento científico y pensamiento cristiano*, Santander 1994, 34-35 (=PCC).

⁵⁸² Cf. R. PANIKKAR, *El sentido del mito*, en *Obras Completas*, IX. *Misterio y hermenéutica*, I. *Mito, símbolo y culto*, Barcelona 2018, 97 (=SM).

⁵⁸³ Cf. V. PÉREZ PRIETO – J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*, 202.

⁵⁸⁴ Cf. R. PANIKKAR, *Logomitia y pensamiento occidental*, en *Obras Completas*, IX. *Misterio y hermenéutica*, I. *Mito, símbolo y culto*, Barcelona 2018, 371.

⁵⁸⁵ Cf. R. PANIKKAR, *El espíritu de la política. Homo politicus*, Barcelona 1999, 45.

⁵⁸⁶ Cf. J.R. LÓPEZ DE LA OSA, *El concepto de política en Raimundo Panikkar*, en *Philosophia Pacis. Homenaje a Raimon Panikkar*, Madrid 1989, 395.

humano puesta a la misma altura que el *logos* y en constante relación con él. *Mythos* y *logos* son dos formas humanas de consciencia, irreductibles entre sí, pero igualmente inseparables. El mito es el horizonte de la inteligibilidad, o el sentido de la realidad, revelado por un *mythologoumenon*⁵⁸⁷. Éste es el *legein* del mito, su voz, su narración. Si el mito es la verdad, *mythologoumenon* es la expresión, el lenguaje⁵⁸⁸. El hombre no puede vivir sin mitos, es más, sin una pluralidad de mitos que se entrecruzan y se siguen uno al otro, y que permiten el continuo paso del *mythos* al *logos*, y la constante regeneración del *logos* en nuevos *mythoi*. No puede haber un mito aislado. Todo mito vive en una comunidad de mitos⁵⁸⁹. El mito es una realidad viva que no admite espectadores, exige actores y pide acción. Así, en cuanto se deja de creer en el mito, éste se convierte en fábula, leyenda o cosmovisión. El mito es como una luz que tiene una transparencia peculiar⁵⁹⁰.

De este modo, concluye Panikkar en su visión del *mythos* y el *logos*, que no es posible separar completamente el *logos* del mito, a lo sumo se podrán distinguir pero no separar, se retroalimentan mutuamente⁵⁹¹. Así el autor afirma que toda la cultura humana está entretejida de mito y *logos*. Se pueden entender como los dos aspectos de la única y misma realidad o como los dos hilos constitutivos que se entrelazan para formar la realidad⁵⁹². En cambio cuando nos acercamos al *mythos* con el instrumento del *logos*, por su propia naturaleza no hace sino desaparecer y entonces surge esa ciencia híbrida que es la mitología, tal y como la define Panikkar. La mitología es la muerte del mito, ya que el mito, en el pensamiento panikkariano, no es un objeto sino un estado de consciencia, una actitud humana que se encuentra junto al *logos*, no frente a él⁵⁹³. Cuando el mito es convertido en objeto de conocimiento se destruye

⁵⁸⁷ Cf. V. PÉREZ PRIETO – J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*, 206.

⁵⁸⁸ Cf. SM, 97.

⁵⁸⁹ Cf. R. PANIKKAR, *Sunahsepa: un mito sobre la condición humana*, en *Mito, Fe y Hermenéutica*, Barcelona 2007, 119-120 (=SCH).

⁵⁹⁰ Cf. SSD, 412-413.

⁵⁹¹ Cf. BTA 151.

⁵⁹² Cf. R. PANIKKAR, *Tolerancia, ideología y mito*, en *Mito, Fe y Hermenéutica*, Barcelona 2007, 58 (=TIM).

⁵⁹³ Cf. SM, 101.

en cuanto mito. El mito no resiste la luz objetivante de la razón, exige la inocencia de la ignorancia⁵⁹⁴. Es lo que tantas veces menciona el propio autor como la “nueva inocencia”. Solamente es alcanzable cuando utilizamos un lenguaje filosófico-mítico⁵⁹⁵, que es como decir donde se relaciona *logos* y *mythos*.

Mythos y *logos* se necesitan, se complementan y se explican en el pensamiento panikkariano⁵⁹⁶. Se necesitan el uno al otro especialmente para el tema del diálogo intercultural e interreligioso. Así, el diálogo abierto entre el *mythos* y el *logos* es el fundamento de su diálogo dialógico, como el esfuerzo por abrirse al otro y entrar en su mundo⁵⁹⁷. El ser humano siempre habla desde su propio mito e interpreta su vida y su historia desde su mito. Es el diálogo con el otro el que pone de manifiesto la realidad del propio mito. Ya que el mito es lo que nos hace únicos e irrepetibles, es la base de la historia personal de cada uno. Solamente en el diálogo dialógico me abro al otro, tal como soy, y dejándome descubrir por él y viceversa⁵⁹⁸. Como nos dirá Panikkar el diálogo dialógico que perfora el *logos* para llegar al *mythos* y que se diferencia del diálogo meramente dialéctico⁵⁹⁹. La ideología sería el componente desmitificado de la concepción que del mundo tiene cada uno, es el paso del *mythos* al *logos* en la vida. Es decir, que cuando el *logos* camina separado del *mythos* surge la ideología como forma de concebir la realidad⁶⁰⁰. La ideología es un sistema de ideas formuladas por un *logos* incapaz de trascender su propia temporalidad⁶⁰¹. Por ello es importante mantener la unidad de *mythos* y *logos*, y mantener el diálogo entre los *mythoi* de los hombres.

⁵⁹⁴ Cf. R. PANIKKAR, *Moralidad y mito. La moral del mito y el mito de la moral*, en *Mito, Fe y Hermenéutica*, Barcelona 2007, 64-65.

⁵⁹⁵ Cf. R. PANIKKAR, *La nueva inocencia*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, I. Mística, plenitud de Vida*, Barcelona 2015, 64.

⁵⁹⁶ Cf. R. PANIKKAR, *Mythos y logos. Visión mitológica y visión racional del mundo*, en *Obras Completas, IX. Misterio y hermenéutica, I. Mito, símbolo y culto*, Barcelona 2018, 135 (=ML).

⁵⁹⁷ Cf. V. PÉREZ PRIETO – J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*, 204.

⁵⁹⁸ Cf. R. PANIKKAR, *El diálogo intrarreligioso*, en *Obras Completas, VI. Culturas y religiones en diálogo, 2. Diálogo intercultural e interreligioso*, Barcelona 2017, 83-87 (=DI).

⁵⁹⁹ Cf. FEV, 125.

⁶⁰⁰ Cf. TIM, 53-55.

⁶⁰¹ Cf. TIM, 46.

Para un correcto diálogo se ha de aceptar el pluralismo⁶⁰². Su aceptación supone la superación del *logos* como único árbitro de lo real, aunque sin disminuir su importancia. Ya que el verdadero pluralismo va más allá de la esfera conceptual y de la ideología. Un verdadero encuentro entre culturas no puedes ser solamente a nivel del *logos*, sino que tiene que comprender también el *mythos*⁶⁰³. El pluralismo no nace de la ideología sino del *mythos*, de la convicción de que ningún grupo concreto puede abarcar la experiencia humana en su totalidad⁶⁰⁴. Por ello, el diálogo entre culturas y su mutua fecundación entre ellas debe tener lugar en el plano mítico y no en una confrontación entre *logoi*. Si el *logos* tiene la prioridad en las discusiones dentro de una misma cultura, el *mythos* tiene la primacía en el diálogo entre las distintas culturas, afirma Panikkar. Solamente desde el mito podemos realizar una verdadera intercomunicación y diálogo intercultural e interreligioso⁶⁰⁵. Una metodología puramente filosófica basada únicamente en el *logos* es necesaria, pero insuficiente para realizar un correcto diálogo entre culturas⁶⁰⁶. Según Panikkar cada uno es incapaz de captar su propio mito y, por ende, necesita de los demás para profundizar la realidad. Solamente podemos llegar a lo que se nos presenta como real por medio del diálogo. Ya que ningún hombre en sí mismo es un centro de inteligibilidad de tal magnitud que sea capaz de captar y abarcar toda la experiencia humana⁶⁰⁷. Por ello, es tan importante el diálogo intercultural para poder captar la totalidad de la realidad.

En la concepción de Raimon Panikkar los tres elementos constitutivos de la filosofía son el *mythos*, el *logos* y el *pneuma*. Así, el primer papel de la filosofía es aceptar el *logos* cuya función es aclarar, criticar, ensayar, controlar, pero, al mismo tiempo, tiene que

⁶⁰² Cf. DI, 56-57.

⁶⁰³ Cf. ML, 135.

⁶⁰⁴ Cf. R. PANIKKAR, *El mito del pluralismo. La Torre de Babel. Una meditación sobre la no-violencia*, en *Obras Completas*, VI. *Culturas y religiones en diálogo, I Pluralismo e interculturalidad*, Barcelona 2016, 48-49.

⁶⁰⁵ Cf. R. PANIKKAR, *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*, en *Obras Completas*, VI. *Culturas y religiones en diálogo, I Pluralismo e interculturalidad*, Barcelona 2016, 379-389.

⁶⁰⁶ Cf. SCH, 121.

⁶⁰⁷ Cf. SSD, 412.

reconocer sus límites. El segundo papel de la filosofía es que el *mythos* tiene derecho a participar en la misma y a coexistir con ella, y ha de ser recuperado, ya que es otra dimensión del discurso mismo. La filosofía no es solo lo pensado sino que también es lo no-pensado⁶⁰⁸. Los dos primeros deben de interrelacionarse, como ya hemos analizado, ahora Panikkar añade un tercer elemento de singular importancia, el *pneuma*.

Así, la tercera tarea que Panikkar asigna a la Filosofía es la acogida del *pneuma*. Forma parte de la filosofía lo pensado (*logos*), lo no pensado (*mythos*) y también lo impensable (*pneuma*). Las tres son necesarias y se compenetran recíprocamente. La relación de los tres convergería en el *mysterion*. De este modo, establece el triple don y tarea de la filosofía hoy. En la filosofía el *logos* ocupa un papel fundamental y central, cuyo papel es irreemplazable, ilumina, aclara, critica, ensaya, controla. No se puede, en filosofía, aceptar aquello que contradice al *logos*, pero, al mismo tiempo, el *logos* debe reconocer sus límites. La filosofía debe recuperar el *mythos*. La filosofía no sólo es la entrada al pensamiento sino también a lo no-pensado. El hombre sabe a través del *logos*, que el viene del *mythos* y que permanece en el *mythos*. Es decir, que el *mythos* es una dimensión del discurso mismo. El *mythos* tiene derecho a ser filosofía, de participar en la filosofía y de coexistir con ella. El papel de la filosofía es permitir a lo no pensado existir. Y la tercera tarea de la filosofía es la acogida del *pneuma*, es lo impensable. No existe como dimensión fija, es lo provisional, lo histórico que se cumple en el futuro, en la esperanza. Es acoger el *pneuma* en una peregrinación continua que va desde el *mythos* al *pneuma* a través del *logos*. Es una filosofía en camino. *Logos*, *mythos* y *pneuma* corresponden a lo pensado, a lo no pensado y a lo impensable. Las tres dimensiones se compenetran recíprocamente y están la una dentro de la otra. Raimon Panikkar lo expresa en la figura de un triángulo: Un lado está el *logos*, el pensamiento y la fe; en el segundo el *pneuma*, lo impensable y la esperanza y en el tercero el *mythos*, lo impensado, el amor. Las tres dimensiones se proyectan

⁶⁰⁸ Cf. R. PANIKKAR, *La tradición filosófica*, en *Mito, Fe y Hermenéutica*, Barcelona 2007, 358-359 (=TF).

en la figura del tetraedro cuyos lados convergen en un punto que Panikkar denomina *mysterion*⁶⁰⁹.



⁶⁰⁹ Cf. TF, 361-363.



CAPÍTULO 4: FILOSOFÍA DE LA INTERCULTURALIDAD

4.1 Filosofía y Religión

4.1.1 Razón y fe en Occidente

La historia de la relación entre fe y razón en Occidente es un largo proceso que a lo largo de los siglos ha experimentado una compleja evolución de unión y desunión, y cuyo matrimonio y desavenencias han quedado plasmadas de diferentes modos en todo el pensamiento occidental, tanto en la filosofía como en la teología, hasta alcanzar notables repercusiones en la experiencia religiosa de la fe cristiana⁶¹⁰. De este modo, en Occidente y siguiendo las palabras del profesor M. Agís Villaverde, “el camino de la fe es una camino a la vez racional y razonable. Podemos dar razones de nuestra fe y así lo han hecho los grandes autores del pensamiento cristiano desde los primeros Padres de la Iglesia hasta nuestros días”⁶¹¹. En sus argumentos se constata la relación fe y razón, así en la historia espiritual del Occidente cristiano se ha intentado dar razón de la fe, y explicar filosóficamente los misterios de la revelación cristiana. Para una recta comprensión de la relación fe y razón en Occidente hemos de entender la propia historia del pensamiento cristiano por medio de su teología y su filosofía.

⁶¹⁰ Cf. J. RATZINGER, *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, Madrid 2006, 8-11 (=J. RATZINGER, *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*).

⁶¹¹ M. AGÍS VILLAVERDE, *Caminos de conocimiento y de salvación en el pensamiento cristiano. En torno al binomio fe-razón*, “Compostellanum” 56 (2011) 813 (=Caminos de conocimiento y de salvación en el pensamiento cristiano. En torno al binomio fe-razón).

La relación entre fe y razón se inicia desde el comienzo de la predicación de los Apóstoles, y en el encuentro entra la vivencia cristiana y la filosofía griega que impregnaba todo el oriente del Imperio Romano. Muy pronto pensadores cristianos comenzaron a realizar síntesis entre el Evangelio y la filosofía, entre los mismos podemos citar a san Justino, Clemente de Alejandría y Orígenes⁶¹². Del igual modo, y gracias a la actividad de otros muchos pensadores, se fue lentamente consumando la cristianización del pensamiento platónico y neoplatónico⁶¹³. Mencionamos a los llamados Padres Capadocios, Dionisio el Aeropagita y de un modo especial a san Agustín⁶¹⁴. Este último consiguió la primera gran síntesis entre el pensamiento filosófico y la revelación cristiana⁶¹⁵. Este primer periodo de la relación entre fe y razón no se redujo únicamente a una mera transposición de las verdades de fe en categorías filosóficas, sino que fueron capaces de sacar a la luz las dimensiones más profundas del pensamiento filosófico y de apreciar como la filosofía era capaz de abrirse a la trascendencia⁶¹⁶. De este modo, se produjo un encuentro fructífero entre la razón humana y la revelación de Dios, y tal confluencia se pudo dar porque existe la convicción que Dios ha depositado en el corazón del ser humano un deseo profundo tanto de conocer la verdad como de conocerle a Él. A este conocimiento de la verdad del mundo y de la verdad de uno mismo se llega en la medida que el hombre tiende hacia lo trascendente⁶¹⁷. Quien mejor lo expresó fue san Agustín en aquella frase suya “nos hiciste, Señor, para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti”⁶¹⁸.

⁶¹² Cf. A. CORDOVILLA PÉREZ, *En defensa de la Teología. Una ciencia entre la razón y el exceso*, Salamanca 2014, 80-81 (=A. CORDOVILLA PÉREZ, *En defensa de la Teología*).

⁶¹³ Cf. JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*, Ciudad del Vaticano 1998, 38-39 (=JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*).

⁶¹⁴ Cf. A. CORDOVILLA PÉREZ, *El ejercicio de la Teología*, Salamanca 2007, 235-236 (=A. CORDOVILLA PÉREZ, *El ejercicio de la Teología*).

⁶¹⁵ Cf. JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*, 40.

⁶¹⁶ Cf. *Ibidem*, 41.

⁶¹⁷ Cf. M. AGÍS VILLAVERDE, *Caminos de conocimiento y de salvación en el pensamiento cristiano. En torno al binomio fe-razón*, 811.

⁶¹⁸ AGUSTÍN DE HIPONA, *Las confesiones*, Libro I, Capítulo I, en P. TINEO TINEO (ed.), *Agustín de Hipona, Confesiones*, Madrid 2003, 554 págs. y en PL 32.

En este periodo filosofía y cristianismo entraron en un verdadero diálogo y simbiosis porque ambos miraban en la misma dirección. La filosofía se considera como una forma de vida más que una disciplina académica, y el cristianismo era considerado el lugar en donde adquiriría el hombre su plenitud, su ser verdadero, su verdadera vida⁶¹⁹. Así, los cristianos asumieron la palabra filosofía para designar la verdadera vida que era el monaquismo⁶²⁰, y se llega a decir que la filosofía no existiría sin la vida común y que la vida activa tampoco existiría sin filosofía⁶²¹. De este modo, se llegó a considerar la filosofía como una forma de vida y el cristianismo como la verdadera filosofía, así se experimenta una visión existencial de la filosofía como un elemento interno del propio desarrollo del cristianismo y de la teología⁶²².

Será durante la Edad Media y con la llegada de la Escolástica cuando la alianza fe y razón se hizo más intensa. Con pensadores como san Anselmo de Canterbury⁶²³ o santo Tomás de Aquino, el primero con el uso de dos expresiones como son *fides quaerens intellectum* y *credo ut intelligam*, con las que deseaba expresar la concepción de una fe que buscaba ser comprendida y explicada por la razón⁶²⁴. En ella sintetizaba una relación entre fe y razón en la que esta última era un saber dedicado a lograr explicar, descubrir y entender los contenidos de la fe. Con Santo Tomás de Aquino la razón no teme a la fe sino que la busca y confía en ella, así como la gracia supone la naturaleza e incluso la perfecciona, la fe supone y perfecciona la fe⁶²⁵. Así, fe y razón se complementan e incluso se ayudan a la mutua perfección y crecimiento. También hubo autores que criticaron la postura de Santo Tomás, ya que veían en su obra una disolución de la teología en la filosofía o la subordinación de la

⁶¹⁹ Cf. A. CORDOVILLA PÉREZ, *En defensa de la Teología*, 80.

⁶²⁰ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Ensayos Teológicos II, Sponsa Verbi*, Madrid 2001, 335-347.

⁶²¹ Cf. T. SPIDLÍK, *El monacato en el oriente cristiano*, Burgos 2004, 39-40.

⁶²² Cf. A. CORDOVILLA PÉREZ, *En defensa de la Teología*, 81.

⁶²³ Cf. A. CORDOVILLA PÉREZ, *El ejercicio de la Teología*, 2007, 238-239.

⁶²⁴ Cf. JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*, 42.

⁶²⁵ Cf. *Ibidem*, 43.

filosofía a la teología, porque una separación entre teología y filosofía podía suponer un dualismo entre fe y razón⁶²⁶.

Pero en Occidente, a diferencia de Oriente, con la aparición de las universidades medievales, comenzó una lenta confrontación entre la teología y otros modos de investigación y del saber científico. Muchos autores reconocieron la necesaria autonomía de la filosofía para poder dedicarse a su campo específico de investigación. Pero la legítima separación de ambos saberes tuvo como consecuencia un proceso de separación de fe y de filosofía que se agrandaría con el paso de las décadas. Tal alejamiento tuvo como consecuencia la aparición de una filosofía separada y completamente autónoma con respecto a los contenidos de la fe⁶²⁷. Así, en Occidente la relación entre fe y filosofía quedó dañada y se fue desarrollando un pensamiento filosófico moderno que se alejó de la Revelación cristiana. Muchos de los espíritus de la época tienen que rebajar la filosofía si quieren salvar su fe⁶²⁸, nos dirá Panikkar. De este modo, gran parte del pensamiento moderno se construyó desde la perspectiva de la búsqueda de la autonomía del pensamiento filosófico frente a la teología⁶²⁹. Surgieron sistemas filosóficos que consideraban a la fe como nociva, alienante e incluso irracional. Algunos sistemas filosóficos llegaron a presentarse a si mismos como nuevas religiones. Al mismo tiempo, en el pensamiento científico se fue imponiendo una visión positivista, totalmente alejada de cualquier reflexión o planteamiento cristiano⁶³⁰. No faltaron, en todo caso, autores que en su pensamiento plantearan la necesidad de reivindicar para la teología un lugar adecuado. Entre ellos destacamos a F. Schleiermacher⁶³¹.

Como hemos podido constatar, en el Occidente cristiano se ha dado una separación entre fe y razón aunque, en un principio, se dio una simbiosis perfecta entre ambos campos del saber⁶³². El saber y el conocimiento son la base de todas las actividades humanas, por medio

⁶²⁶ Cf. A. CORDOVILLA PÉREZ, *En defensa de la Teología*, 85.

⁶²⁷ Cf. JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*, 45.

⁶²⁸ Cf. R. PANIKKAR, *La experiencia filosófica de la India*, Madrid 2000, 29 (=EFH).

⁶²⁹ Cf. A. CORDOVILLA PÉREZ, *En defensa de la Teología*, 86.

⁶³⁰ Cf. JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*, 46.

⁶³¹ Cf. A. CORDOVILLA PÉREZ, *En defensa de la Teología*, 86.

⁶³² Cf. J. RATZINGER, *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, 30-32.

del conocimiento sabemos de nuestra inserción en el mundo, por ello no podemos despreciar ninguna de las fuentes plurales del conocimiento para, de este modo, llegar a una comprensión global del ser humano y el lugar que le corresponde ocupar en el mundo⁶³³. Y fuentes del conocimiento son la fe y la razón, mediante las cuales el ser humano se eleva para contemplar la verdad que es una⁶³⁴. Aquí Raimon Panikkar encontraría una diferencia entre Oriente y Occidente. Mientras que para la India existe una única realidad y varios grados de verdad, para Occidente hay una única verdad y varios grados de realidad, esto es consecuencia de admitir como predominante el principio de contradicción frente al principio de identidad que predomina en la India.⁶³⁵

Así, en la cultura moderna occidental la filosofía ha dejado de ser el gran saber universal, identificable con la sabiduría, para convertirse en una parcela más del saber humano, incluso atribuyéndole un papel marginal. El saber filosófico ha dejado de buscar la contemplación de la verdad, la búsqueda del fin último y el sentido de la vida. Para muchos pensadores lo único importante será el saber práctico⁶³⁶. Pero la concepción cristiana disiente de esta visión y acepta que ha de darse una relación entre fe y razón, ya que no son dos polos opuestos o contradictorios que se anulan entre sí, sino dos modos diferentes de conocimiento que se complementan entre sí de modo circular, y retro alimentándose una a la otra⁶³⁷.

4.1.2 Razón y fe en Oriente

A. Schweitzer, hablando de la concepción del mundo tanto en la India como en Occidente, establece que la diferente visión del mundo de ambas cosmovisiones radica en que en la India la visión del mundo es monista y mística y, en cambio, en Occidente es dualista y doctrinaria⁶³⁸. Ello supone dos mundos muy distintos edificados por

⁶³³ Cf. M. AGÍS VILLAVARDE, *Caminos de conocimiento y de salvación en el pensamiento cristiano. En torno al binomio fe-razón*, 811.

⁶³⁴ Cf. JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*, Preámbulo.

⁶³⁵ Cf. R. PANIKKAR, *Los dioses y el Señor*, Buenos Aires 1967, 85-86 (=DS).

⁶³⁶ Cf. JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*, 47.

⁶³⁷ Cf. C. IZQUIERDO (dir.), *Diccionario de Teología*, Pamplona 2006, 840.

⁶³⁸ Cf. A. SCHWEITER, *El Pensamiento de la India*, México D.F. 1971, 20.

dos concepciones filosóficas y religiosas muy diferentes lo cual indica una de las posibles diferencias de ambas religiosidades y filosofías, aunque las razones de la diferencia son mucho más amplias y hondas. Han sido muchos los estudiosos que han entrado en estas distinciones entre Oriente y Occidente, y sobre la existencia de filosofía o no en la India⁶³⁹. Raimon Panikkar no se vio libre de estas cuestiones filosóficas del pensamiento indio y analiza especialmente si la filosofía se fundamenta únicamente en la razón⁶⁴⁰ así como la relación de la filosofía con la teología⁶⁴¹.

La relación entre religión y filosofía comenzó en la India como dos realidades que nacieron unidas, como en todas partes, pero tan solo con el paso del tiempo llegaron a diferenciarse aunque nunca llegaron a un divorcio. Por ejemplo una diferencia entre el *Bhâgavata*, que es uno de los *Pûranas*, y la obra básica sobre el *vedânta* que es el *Brahma-sûtra*, es que el primero tiene como finalidad proporcionar la devoción de nuestro corazón hacia la Deidad, y el segundo tiene como objetivo el capacitar para comprender la naturaleza de la realidad⁶⁴². En estas palabras podemos recoger una de las diferenciaciones que se establecen entre la filosofía y la religión, la razón y la fe en Oriente, aunque como ya hemos apuntado los caminos de ambas nunca se bifurcaron. Incluso hay autores que reconocen que en el hinduismo no hay prácticamente distinción entre religión y filosofía, ya que esta última es una parte o dimensión de la religión⁶⁴³.

Lo antes referido es posible por la concepción de los propios rituales védicos en su relación con la divinidad, así en esta concepción religiosa “no cabía dar razón alguna de por qué una acción ritual específica producía un determinado beneficio material. Tan solo

⁶³⁹ Cf. F. TOLA – C. DRAGONETTI, *Filosofía de la India. Del Veda al Vedânta. El sistema Sâmkhya. El mito de la oposición entre “pensamiento” indio y “filosofía” occidental*, Barcelona 2008, 19-21.

⁶⁴⁰ Cf. R. PANIKKAR, *La India. Gente, cultura, creencias*, Madrid 1960, 64-71 (=IGC).

⁶⁴¹ Cf. EFH, 25-37.

⁶⁴² Cf. T.M.P. MAHADEVAN, *Invitación a la filosofía de la India*, Mexico D.F. 1991, 15 (=T.M.P. MAHADEVAN, *Invitación a la filosofía de la India*).

⁶⁴³ Cf. J.L. SÁNCHEZ NOGALES, *Aproximación a una teología de las religiones, II, Hinduismo. Budismo. Salvación en las tradiciones religiosas. El cristianismo y las religiones*, Madrid 2015, 34 (=J.L. SÁNCHEZ NOGALES, *Aproximación a una teología de las religiones, II*).

existían los mandatos, los cuales se habían revelado a sí mismos en las mentes de diversos sabios, no tenían principio en el tiempo”⁶⁴⁴. No significa esto que la razón no sea importante en el mundo oriental védico y, en su ámbito, no se haga uso del pensamiento discursivo, sino que no se entra en el proceso de categorizar como hace Occidente, especialmente en la forma de interpretar los textos sagrados⁶⁴⁵. Aquí radica una gran diferencia: la hermenéutica de los textos sagrados y el uso del discurso intelectual en su análisis que realiza Oriente a diferencia de Occidente⁶⁴⁶.

Pero la razón última por la que ambas, filosofía y religión, han estado íntimamente unidas en la India es que ambas comparten un objetivo común, a saber, hacer que el hombre realice su fin definitivo y supremo que es liberarse del proceso de la reencarnación o *samsâra*⁶⁴⁷, es decir, del ciclo de nacimiento y muerte al que está advocating el ser humano si no ha conseguido purificarse y liberarse del *karman* en la tierra⁶⁴⁸. De este modo, la tarea de la religión es refinar las emociones, sublimarlas y transformar la vida entera. Por su parte la filosofía tiene como función el iluminar el entendimiento para que el hombre pueda llegar a comprender su verdadera naturaleza⁶⁴⁹. De este modo, el hecho de que la filosofía en la India haya sido esencialmente una búsqueda de valores y el deseo de comprender los méritos más relevantes de la vida, frente a la mera curiosidad o asombro intelectual, ha sido una particularidad que, por otra parte, triunfó en Occidente. Así se concibe que el fin supremo del hombre sea la *moksa*, es decir la liberación⁶⁵⁰ que también podemos expresar como libertad espiritual, este fue el punto de apoyo de filosofía y religión⁶⁵¹.

⁶⁴⁴ S.N. DASGUPTA, *La mística hindú*, Barcelona 2009, 29.

⁶⁴⁵ Cf. B. PARAIN (ed.), *Historia de la Filosofía. El pensamiento prefilosófico y oriental. Egipto – Mesopotamia – Palestina – India – China*, Siglo XXI Editores, Madrid 1972, 86.

⁶⁴⁶ Para esta cuestión se puede consultar la siguiente obra: J. M^a. CASCIARO RAMÍREZ, *Exégesis bíblica, hermenéutica y teología*, Pamplona 1983, 312 págs.

⁶⁴⁷ Cf. T.M.P. MAHADEVAN, *Invitación a la filosofía de la India*, 15.

⁶⁴⁸ Cf. J.L. SÁNCHEZ NOGALES, *Aproximación a una teología de las religiones, II*, 130-132.

⁶⁴⁹ Cf. H. VON GLASENAPP, *La filosofía de la India*, Madrid 2007, 37.

⁶⁵⁰ Cf. M. HIRIYANNA, *Introducción a la filosofía de la India*, Buenos Aires 1960, 33

⁶⁵¹ Cf. T.M.P. MAHADEVAN, *Invitación a la filosofía de la India*, 15.

Panikkar lo entendió perfectamente a nivel personal y comprendió que afectaba de lleno a su propia vida⁶⁵².

Los métodos lógicos de investigación fueron aceptados por los filósofos en Oriente pero se los juzgó insuficientes para poder penetrar en la finalidad última de la vida. Es decir su fin era a la vez translógico y supramoral, pero ello no significa que se pueda afirmar que la filosofía de la India no es de carácter ético. Aunque el fin de la filosofía india esté más allá de lo moral no significa que se desentienda de la dimensión moral y ética de la existencia humana⁶⁵³. Así la búsqueda de *moksa* es lo que ha mantenido a lo largo del tiempo unidas a la filosofía y a la religión indias, y si la filosofía en la India no se ha vuelto estéril y la religión ciega es por su mutua influencia. Así, las dos corrientes de pensamiento y de experiencia que tuvieron lugar en la India: el monoteísmo filosófico y el monismo espiritualista, han ido de la mano enriqueciéndose mutuamente y contribuyendo a una fecunda herencia cultural en ese país⁶⁵⁴.

La conclusión es muy sencilla, la especulación hindú no ha tenido como objetivo la pura especulación o la explicación científica del universo, sino que el objetivo es conocer las cosas para salvarse, es decir el conocimiento es soteriológico, tiene como finalidad adquirir los instrumentos necesarios para salvarse y, así, el conocimiento se transforma en la capacidad más noble que tiene el hombre para alcanzar la salvación⁶⁵⁵. Ese es el fin de la filosofía en Oriente, adquirir conocimiento para llegar a esa redención. Raimon Panikkar desarrollará esta cuestión a la hora de hablar de la espiritualidad hindú⁶⁵⁶. Al mismo tiempo, constata que los filósofos de la India no pueden conformarse con una filosofía de índole científica, una filosofía que no salve y que no libere⁶⁵⁷. Es decir, un conocimiento, una razón que no sirva para llegar al fin definitivo del hombre. Una auténtica filosofía india se encuentra incómoda con lo que Panikkar

⁶⁵² Cf. R. PANIKKAR, *La filosofía como estilo de vida*, en *Invitación a la sabiduría*, Madrid 1998, 128-129 (=FEV).

⁶⁵³ Cf. T.M.P. MAHADEVAN, *Invitación a la filosofía de la India*, 15.

⁶⁵⁴ Cf. *Ibidem*, 16.

⁶⁵⁵ Cf. G. TUCCI, *Historia de la Filosofía Hindú*, Barcelona 1974, 15.

⁶⁵⁶ Cf. R. PANIKKAR, *Espiritualidad Hindú, sanâtana dharma*, Barcelona 2005, 145-167 (=EH).

⁶⁵⁷ Cf. IGC, 68.

define como “racionalismo filosófico y dicotomía espiritual importado de Occidente”⁶⁵⁸. Porque para Panikkar tanto la bondad como la verdad pertenecen al espíritu. Panikkar ha captado perfectamente la esencia del pensamiento hindú, él sabe y conoce que la filosofía de la India es al mismo tiempo religión teología y filosofía. Es más, nos dice que la filosofía índica no es un sustituto de la religión sino que ella misma es religión⁶⁵⁹. Aquí radica la clave de la relación razón y fe en Oriente.

4.2 La cuádruple identidad

Raimon Panikkar es una personalidad que ejerce un gran atractivo debido que en él confluyen diversas tradiciones culturales y religiosas. Según E. Vilanova se encuentra a caballo entre dos mundos culturales y religiosos, lo cual lo ubica en una situación privilegiada⁶⁶⁰. Ello se comprende por lo ya dicho en su biografía al ser hijo de padre hindú y madre cristiana, así Panikkar se convierte en un puente entre Oriente y Occidente. El propio Raimon Panikkar se entendió a sí mismo como un lugar en el que se da un encuentro de culturas y religiones, se comprendió a sí mismo como cristiano, hindú, budhista y secular⁶⁶¹. Y Panikkar llega a esta auto comprensión después de un periplo que él mismo denomina: “mi peregrinación humana”, y fruto de este proceso dice de sí mismo: “salí cristiano, me he descubierto hindú y regreso budhista, sin dejar por ello de ser lo primero”⁶⁶². En esta frase de los años 70 se comienza a atisbar el germen de la cuádruple identidad que delineará su pensamiento filosófico y espiritual.

A través de todo su proceso vital Raimon Panikkar ha estudiado, analizado y experimentado diversas experiencias religiosas y culturales, ha estudiado el mundo cultural, filosófico y social tanto de Oriente como de Occidente, especialmente en todo lo referente al

⁶⁵⁸ IGC, 69.

⁶⁵⁹ Cf. EFH, 31.

⁶⁶⁰ Cf. E. VILANOVA, *Prólogo*, en *La nueva inocencia*, Estella 1993, 18 (=E. VILANOVA, *Prólogo. La nueva inocencia*).

⁶⁶¹ Cf. V. PÉREZ PRIETO – J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*, Barcelona 2016, 81 (=V. PÉREZ PRIETO – J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*).

⁶⁶² Cf. R. PANIKKAR, *Fe y Creencia sobre la experiencia multirreligiosa. Un fragmento autobiográfico*, en *Homenaje a Xavier Zubiri, t.II*, Madrid 1970, 435.

mundo secular e incluso ateo del occidente cristiano. En todo este proceso de análisis y experiencia Raimon Panikkar ha ido forjando su personalidad que a continuación verterá en su obra intelectual. Lejos de suponer un problema de eclecticismo o sincretismo, en Panikkar tal proceso ha devenido en una gran riqueza. Así nos lo refiere en su propia Autobiografía Intelectual:

“No es que me vea al mismo tiempo como hindú y cristiano, o que me defina como un hombre religioso y a la vez secular. Es más bien que por mi nacimiento, mi educación, mis iniciaciones y mi vida práctica soy una persona que vive al mismo tiempo de las experiencias originales de la tradición occidental, tanto cristiana como secular, y de la tradición india, tanto hindú como budhista (he necesitado tres cuartas partes de mi vida para poder expresar esto con convicción)”⁶⁶³.

Toda la obra intelectual de Panikkar estará entrelazada y construida sobre esta base de su cuádruple identidad: cristiana, hindú, budhista y secular. En él se entrecruzarán Oriente y Occidente, mundo religioso y mundo secular. De hecho ante la pregunta que le formulan sobre cómo era posible compaginar las tres cosmovisiones Panikkar responde:

“Sí. De entrada, es una vivencia existencial y no un constructo mental bajo el cual pretendo cobijar estas tres religiones. Y en segundo lugar, no es algo que sucediera voluntariamente. Para nada pretendía algo en este sentido. ¿Cómo lo hice? En primer lugar: sucedió. También sucedió en un sentido histórico pues hacia el hinduismo dirigí mis pasos y el budhismo me encontró debido a unos encuentros históricos casuales. Y no solo sentí que era algo que me pertenecía, sino que también me habían iniciado a ello. Es un hecho que me halló. Y en cada uno de estos pasos nunca quise nada, nunca pretendí nada, ni nunca fui consciente de estar alejándome ni huyendo de mis anteriores convicciones (y también votos, si usted quiere) ni negándolas”⁶⁶⁴.

⁶⁶³ FEV, 120.

⁶⁶⁴ R. PANIKKAR – P. LAPIDE, *¿Hablamos del mismo Dios?*, Barcelona 2018, 59 (=HMD).

En estas palabras se trasluce el proceso personal que experimenta Raimon Panikkar en el que va haciendo suyas las diversas experiencias espirituales y religiosas que conforman el universo cósmico del hinduismo, buddhismo y cristianismo. Esta perspectiva panikkariana se vierte tanto en su teología, como en su filosofía y en su espiritualidad. Así, en su visión mística, el autor establece y desarrolla cuatro lenguajes místicos como son: el lenguaje hindú, el lenguaje buddhista, el lenguaje secular y el lenguaje cristiano⁶⁶⁵. De este modo Panikkar intenta un diálogo interior y es acusado de sincretista, pero nada más lejos de la realidad, ya que para el sincretista significa la muerte de la riqueza de las experiencias religiosas⁶⁶⁶. Raimon Panikkar prefiere hablar de simbiosis⁶⁶⁷.

Pasamos a estudiar las cuatro identidades que componen el abanico de su experiencia religiosa y cultural.

1. Identidad Cristiana. La primera identidad con la que se identificó Raimon Panikkar es con la cristiana, en ella nació y murió. Experimentó la vivencia espiritual cristiana en los sacramentos y en la doctrina cristiana, lo cual corroboramos en las múltiples referencias de que de la misma hace en sus diarios. Se consagra a la Virgen⁶⁶⁸, se siente atraído por Cristo⁶⁶⁹, asiste a la Eucaristía⁶⁷⁰, y se ordena sacerdote católico. Panikkar permaneció siempre en el cristianismo y son múltiples las referencias a su experiencia cristiana a lo largo de toda su obra. Raimon Panikkar dice con claridad que acepta el Credo de Nicea como su profesión de fe, y que si se le pregunta sobre su creencia en Cristo su respuesta es que sí⁶⁷¹. Así expresa su creencia:

⁶⁶⁵ Cf. R. PANIKKAR, *La experiencia de la Vida. La mística*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, I. Mística, plenitud de Vida*, Barcelona 2015, 372-402.

⁶⁶⁶ Cf. V. PÉREZ PRIETO – J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*, 83.

⁶⁶⁷ Cf. V. PÉREZ PRIETO, *La búsqueda de la armonía en la diversidad. El diálogo ecuménico e interreligioso desde el Concilio Vaticano II*, Estella 2014, 173 (=V. PÉREZ PRIETO, *La búsqueda de la armonía en la diversidad*).

⁶⁶⁸ Cf. R. PANIKKAR, *El agua de la gota. Fragmentos de los diarios*, Barcelona 2019, 21 (=DIA).

⁶⁶⁹ Cf. DIA, 23.

⁶⁷⁰ Cf. DIA, 29.

⁶⁷¹ Cf. R. PANIKKAR, *Mi testimonio de fe*, en *La nueva inocencia*, Estella 1993, 183 (=NI14).

“...Harnos creer en el Mundo porque es tuyo.
 Harnos creer en el Hombre, porque tú eres el Hijo del hombre.
 Harnos creer en ti, porque tú eres Creador y Redentor y glorificas el universo entero...
 Tú, Señor, que eres Dios, Hombre y Cosmos, y en el Espíritu Santo, Uno con el Padre desde siempre y para siempre. Amén”⁶⁷².

La experiencia religiosa cristiana es fundamental en el pensamiento de Raimon Panikkar a Cristo dedicó dos de sus grandes obras su Tesis Doctoral en teología: *El Cristo desconocido del Hinduismo* (1970 y 1994)⁶⁷³, y su cristología, en donde da las claves para comprender desde su pensamiento el misterio de Cristo: *La plenitud del hombre. Una cristofanía* (1999)⁶⁷⁴. Las referencias al cristianismo serán continuas a lo largo de sus obras. Estudiará a grandes santos como santa Teresa de Jesús, san Juan de la Cruz y santa Clara⁶⁷⁵, y al mismo tiempo abordará cuestiones de índole cristiana, como el tema de la Cristiandad y las consecuencias religiosas y políticas de este concepto⁶⁷⁶. El influjo de su tradición cristiana, en la que fue educado por su madre, la observaremos desde los comienzos de su obra intelectual y espiritual, en su obra *Humanismo y Cruz* (1993) le vemos abordar y agrupar diversos estudios sobre la cuestión cristiana, tales como: *Teología y Universidad*⁶⁷⁷, *Sobre el sentido cristiano de la vida*⁶⁷⁸, *De Deo abscondito*⁶⁷⁹, *La Eucaristía y resurrección de la carne*⁶⁸⁰.

⁶⁷² NI14, 182.

⁶⁷³ Cf. R. PANIKKAR, *El Cristo desconocido del hinduismo*, Madrid 1970, 206 págs y R. PANIKKAR, *El Cristo desconocido del hinduismo. Para una cristofanía ecuménica*, Madrid 1994, 224 págs.

⁶⁷⁴ Cf. R. PANIKKAR, *La plenitud del hombre. Una cristofanía*, Madrid 1999, 281 págs (=PHC).

⁶⁷⁵ Cf. R. PANIKKAR, *Tres ejemplos de santidad. Clara, Juan de la Cruz y Teresa de Ávila*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, I. Mística, plenitud de Vida*, Barcelona 2015, 171-190.

⁶⁷⁶ Cf. R. PANIKKAR, *Patriotismo y Cristiandad*, Madrid 1961, 168 págs. R. PANIKKAR, *Pluralismo, Tolerancia y Cristiandad*, en *Obras Completas, VI. Culturas y religiones en diálogo, I Pluralismo e interculturalidad*, Barcelona 2016, 177-204.

⁶⁷⁷ Cf. R. PANIKKAR, *Sobre la teología y la universidad*, en *Humanismo y Cruz*, Madrid 1963, 90-111.

Pero los estudios sobre el cristianismo no cesaron con los que realiza en los primeros años, sino que, al contrario, son muchos otros los que redacta analizando diversas dimensiones del cristianismo: Cristo, la espiritualidad cristiana y otras múltiples realidades o implicaciones de la religión cristiana. Así podemos reseñar trabajos como *¿Qué quiere decir hoy confesarse cristiano?* (1993)⁶⁸¹, *Experiencia cristiana de Dios* (2001)⁶⁸² o su introducción al *Camino espiritual cristiano* (2015)⁶⁸³ en los que expresa el significado de sentirse cristiano o de la propia espiritualidad cristiana. También podemos citar títulos como *Pensamiento científico y pensamiento cristiano* (1994)⁶⁸⁴, *Autoconciencia cristiana y religiones* (1989)⁶⁸⁵ y otros muchos referidos al diálogo del cristianismo con otras religiones. También su pensamiento y su experiencia cristiana se vieron enriquecidos en su espiritualidad por medio de su acercamiento a los místicos cristianos, los padres griegos, los místicos renanos, los españoles y otras escuelas del cristianismo⁶⁸⁶.

Fueron múltiples de las vicisitudes vitales que experimentó en su relación con la Iglesia, pero lo cierto es que al final de sus años murió reconciliado con ella y en plena comunión con el catolicismo. Y como ya hemos referido con anterioridad se le celebraron las exequias

⁶⁷⁸ Cf. R. PANIKKAR, *Sobre el sentido cristiano de la vida*, en *Humanismo y Cruz*, Madrid 1963, 112-177.

⁶⁷⁹ Cf. R. PANIKKAR, “*De Deo abscondito*”, en *Humanismo y Cruz*, Madrid 1963, 254-290.

⁶⁸⁰ Cf. R. PANIKKAR, *La Eucaristía y la Resurrección de la Carne*, en *Humanismo y Cruz*, Madrid 1963, 335-252.

⁶⁸¹ Cf. R. PANIKKAR, *¿Qué quiere decir hoy confesarse cristiano?*, en *La nueva inocencia*, Estella 1993, 220-251.

⁶⁸² Cf. R. PANIKKAR, *Experiencia cristiana de Dios*, en *Iconos del misterio*, Barcelona 2001, 81-111.

⁶⁸³ Cf. R. PANIKKAR, *Introducción. Camino espiritual cristiano*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, 2. Espiritualidad, el camino de la vida*, Barcelona 2015, 115-122.

⁶⁸⁴ Cf. R. PANIKKAR, *Pensamiento científico y pensamiento cristiano*, Santander 1994, 40 págs.

⁶⁸⁵ Cf. R. PANIKKAR, *Autoconciencia cristiana y religiones*, en *Fe cristiana y Sociedad moderna*, 26, Madrid 1989, 199-257.

⁶⁸⁶ Cf. HMD, 101.

cristianas como corresponde a todo fiel católico y presididas por el obispo de la diócesis de Vic⁶⁸⁷.

2. Identidad hindú. La experiencia hindú y su identificación con ella han sido expuestas en numerosas ocasiones por Raimon Panikkar en diversos textos de sus obras. Panikkar viajó a la India en una búsqueda de las raíces que le unían al universo hindú por vía paterna. Él mismo nos refiere que viajó a la India no en calidad de profesor sino como un discípulo, como alguien que busca, alguien que no tiene inconveniente en sentarse a los pies de un maestro, simplemente era uno de tantos y, por ello, aprendió el idioma de los autóctonos⁶⁸⁸. Cita sin género de dudas su relación con la religión hindú y menciona su inmersión iniciática en las aguas del río Ganges⁶⁸⁹, así como peregrinaciones espirituales a lugares relacionados con el mundo hindú. Visita las fuentes del Ganges en Gangotri, y peregrina al monte Arunâcala, ambas en compañía de su amigo y confidente, Abhisiktananda, con el que comparte inquietudes sobre la espiritualidad hindú y las relaciones cristianismo e hinduismo⁶⁹⁰. Vive al estilo hindú en una pequeña vivienda a orillas del Ganges, en Varânasî, y visita diversos âsram hindúes, el de Ramana Maharshi y el de Shantivanam, y acompaña a Henri Le Saux, que cambió su nombre por el de Abhisiktânanda, en una cabaña a orillas del Ganges ubicada en Uttarkâsi⁶⁹¹. Todo ello nos hace ver el proceso iniciático y de penetración en la religión hindú que tuvo Panikkar en la India en los años 50.

Su relación con el hinduismo y su penetración en dicha experiencia religiosa quedan reflejadas en muchas de sus obras, una de las primeras fruto de sus primeros contactos con la India lleva por título *La India. Gente, cultura, creencias* (1960)⁶⁹², en donde realiza un acercamiento a la situación del hinduismo en aquellos momentos. También nos referimos al ya citado libro *El Cristo desconocido del*

⁶⁸⁷ Cf. J.I. SARANYANA, *Raimon Panikkar: a propósito de una biografía*, “Studia et Documenta” 2 (2017) 343.

⁶⁸⁸ Cf. HMD, 102.

⁶⁸⁹ Cf. EH, 15.

⁶⁹⁰ Cf. DIA, 33-35.

⁶⁹¹ Cf. M. BIELAWSKI, *Panikkar. Una Biografía*, Barcelona 2014, 194-201 (=M. BIELAWSKI, *Panikkar. Una Biografía*).

⁶⁹² Cf. R. PANIKKAR, *La India. Gente, cultura, creencias*, Madrid 1960, 138 págs.

hinduismo, o a obras tales como *Espiritualidad Hindú, sanâtana dharma* (2005)⁶⁹³, en la que desarrolla su visión de la espiritualidad hindú o algunos apartados de su libro *Misterio y Revelación. Hinduismo y Cristianismo: Encuentro de dos culturas* (1971)⁶⁹⁴, que expresan diversas dimensiones del pensamiento hindú y su relación con el cristianismo. En tales obras recoge diversos trabajos sobre teología y filosofía hindú que constituyen tareas que han de complementarse con otro trabajo, que aparecería años más tarde, en el que estudia más en profundidad la filosofía hindú y que lleva por título: *La experiencia filosófica de la India* (2000)⁶⁹⁵. Pero sin duda el texto más importante de la obra escrita panikkariano, no solo por su contenido, por el tiempo que le llevó redactarlo sino porque es una verdadera expresión de su experiencia espiritual en su contacto personal con el hinduismo fue *The vedic experience Mantramanjari* (1977)⁶⁹⁶.

Raimon Panikkar entendió el hinduismo como una verdadera experiencia espiritual, logró vivir el hinduismo sin que fuera en detrimento de la experiencia cristiana. Así, según nos refiere el propio autor, en su pensamiento es posible vivir una vida al mismo tiempo hindú y cristiana, una experiencia de fe *advaitico-cristiana*, que no va en detrimento ni del cristianismo ni del hinduismo y que no implica ningún tipo de apostasía interior o sincretismo superficial⁶⁹⁷. Incluso dice que es hindú porque cree en el *dharma* e intenta seguir su *karma*, al mismo tiempo que se siente sensible hacia ciertos símbolos del hinduismo⁶⁹⁸. Lo que corrobora su identidad plenamente hindú.

3. Identidad budhista. La tercera identidad con la que se siente identificado es con la budhista, a la que llega como resultado

⁶⁹³ Cf. R. PANIKKAR, *Espiritualidad Hindú, sanâtana dharma*, Barcelona 2005, 419 págs.

⁶⁹⁴ Cf. R. PANIKKAR, *Misterio y Revelación. Hinduismo y Cristianismo: Encuentro de dos culturas*, Madrid 1971, 286 págs.

⁶⁹⁵ Cf. R. PANIKKAR, *La experiencia filosófica de la India*, Trotta, Madrid 2000, 191 págs.

⁶⁹⁶ Cf. R. PANIKKAR, *The vedic experience Mantramanjari. An anthology of the vedas for modern man contemporary celebration*, Londres 1977, 937 págs.

⁶⁹⁷ Cf. FEV, 110.

⁶⁹⁸ Cf. V. PÉREZ PRIETO, *La búsqueda de la armonía en la diversidad*, 168.

de todo un proceso interior⁶⁹⁹. El mismo dice que él no había nacido en dicha tradición pero llega a ella de forma natural, pero fueron el resultado de un trabajo interno realizado en plena humildad⁷⁰⁰, le llegó de forma casual pero en el tiempo oportuno⁷⁰¹. Así, ha transitado por el hinduismo, el buddhismo y ha logrado integrarlas en el cristianismo⁷⁰², e incluso dice que tras décadas de vida no ha renegado de su experiencia buddhista⁷⁰³. No le faltaron las visitas a monasterios buddhistas, y trató de cerca a personalidades como el Dalai Lama⁷⁰⁴ e incluso albergó en su corazón la posibilidad, de profesar en cierto modo la vida monástica en el buddhismo viviendo en una casa adyacente a la de Lama Govinda, promulgador del buddhismo tibetano, con el objetivo de dedicarse en soledad, a la oración, a la contemplación y al estudio⁷⁰⁵.

Muy pronto redactará varios trabajos sobre temática buddhista. Entre ellos destacamos *Buddhismo e Ateísmo* (1970)⁷⁰⁶ como parte de una obra más extensa sobre el ateísmo, *El silencio del Dios* (1970)⁷⁰⁷, obra de gran calado y que vio varias ediciones ya con el título *El silencio del Buddha* (1996-2005)⁷⁰⁸, a lo que se pueden añadir otros trabajos de menor envergadura. Por medio de ellos podemos considerar la profundidad de su experiencia en el buddhismo, asimilando el mismo el proceso que vive Budha⁷⁰⁹, y dice con claridad que sobre la tradición buddhista no se escribe sino que se vive⁷¹⁰. En una introducción, que escribió para un libro del XIV Dalai Lama, realiza una exposición y defensa del buddhismo, y en este texto ve

⁶⁹⁹ Cf. R. PANIKKAR, *El Silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, Madrid 2005, 27 (=SB).

⁷⁰⁰ Cf. HMD, 104.

⁷⁰¹ Cf. V. PÉREZ PRIETO, *La búsqueda de la armonía en la diversidad*, 170.

⁷⁰² Cf. DIA, 139.

⁷⁰³ Cf. SB, 15-16.

⁷⁰⁴ Cf. DIA, 68.

⁷⁰⁵ Cf. DIA, 58.

⁷⁰⁶ Cf. R. PANIKKAR, *Buddhismo e Ateísmo*, en *L'Ateísmo Contemporáneo*, vol. IV, *Il Cristianesimo di fronte all'ateismo*, Turín 1970, 449-476 (=BA).

⁷⁰⁷ Cf. R. PANIKKAR, *El Silencio del Dios*, Madrid 1970, 314 págs.

⁷⁰⁸ Cf. R. PANIKKAR, *El Silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, Madrid 2005², 523 págs.

⁷⁰⁹ Cf. DIA, 139 y HMD, 104.

⁷¹⁰ Cf. SB, 44-46.

perfectamente factible la posibilidad de poder ser budhista sin renunciar al hinduismo y al cristianismo⁷¹¹.

4. Identidad Secular. Junto a las tres identidades antes referidas que son de índole religioso espiritual, o al menos hacen referencia a tres grandes tradiciones religiosas de la humanidad: cristianismo, hinduismo y budhismo, Raimon Panikkar menciona una cuarta identidad que siempre une a las otras tres, de este modo nos dirá: “No me he sentido entre Oriente y Occidente, sino en el medio, en sus versiones hindú/budhista y cristiana/secular, que han pasado a formar parte de mi universo personal”⁷¹². Es su identidad secular profundamente engarzada con toda su experiencia personal y espiritual, y vertida en su obra escrita. En sus diarios nos referirá que ha transitado por la experiencia hindú, por la budhista, por la atea y por la secular, integrándolas todas en Jesucristo⁷¹³. Y volverá a decir en sus diarios que deseó adentrarse en el hinduismo, en el budhismo desde la centralidad del cristianismo pero, al mismo tiempo, se siente plenamente secular⁷¹⁴. De este modo, Raimon Panikkar concibe la vivencia secular como parte de su ser vital, así nos lo expresa en numerosas ocasiones y no como algo externo a su experiencia religiosa. Su experiencia secular es parte de su experiencia religiosa vertida en las tres vivencias que expresa en sus escritos. De este modo, lo describirá como parte de lo que él denomina riesgo existencial ya que se siente enraizado en más de una religión y de una cultura, y lo secular será clave en su ecuación existencial: “Soy una persona que vive al mismo tiempo de las experiencias originales de la tradición occidental, tanto cristiana como secular, y de la tradición india, tanto hindú como budhista”⁷¹⁵.

Por todo lo anterior, la cuestión secular será otro de los grandes ejes de su pensamiento multicultural y multireligioso. Tales fundamentos aparecen expresados en dos obras suyas de gran calado

⁷¹¹ Cf. R. PANIKKAR, *Introducción. La fascinación del budhismo*, en XIV Dalai Lama, *Sobre Medio Ambiente*, Barcelona 1994, 20.

⁷¹² FEV, 109.

⁷¹³ Cf. DIA, 139.

⁷¹⁴ Cf. DIA, 145.

⁷¹⁵ FEV, 120.

tituladas *Culto y secularización* (1979)⁷¹⁶ y *El mundanal silencio* (2000)⁷¹⁷, en ambos textos desarrolla su concepción secular. Así, en el primero Panikkar dice que por secular se entiende el mundo temporal o el aspecto temporal de la realidad y el hombre secular será el ser humano completo que asume sus responsabilidades, y así el estado secular consistirá en la comunidad de vida humana que está por encima de todas las visiones sectarias de todas las religiones⁷¹⁸. Lo que nos da una idea optimista del concepto secular y del mundo secular, Panikkar es capaz de integrarlo dentro del mundo religioso. Cuestión que aborda en la segunda obra citada en su concepción sobre la Secularidad Sagrada, que consiste en no aceptar un universo dividido en dos niveles o compartimentos, desafiando las dicotomías entre lo temporal y lo eterno, lo secular y lo sagrado, estos dos conceptos expresan las dos dimensiones de la única realidad⁷¹⁹. Esta visión la aplicó a su propia vida y a su misma experiencia, ya que él no concebía separación entre ambas, buscaba caminos de armonización y de encuentro⁷²⁰.

A modo de recapitulación recogemos las palabras del mismo Panikkar en donde expresa cuales eran sus sentimientos con respecto a estas cuatro tradiciones:

“Mientras que el cristianismo con su rama secular (aunque no desacralizada) y el hinduismo con su parte de buddhismo (su descendencia) son mi tradición personal, estas otras tradiciones fueron objeto de mis estudios, mis contactos y mis diálogos. Mientras que, por un lado, puedo decir que soy un hombre secular, un cristiano, un hindú y un buddhista (no me detendré más raciocinios), en cambio no puedo decir –por ejemplo- que soy musulmán o parsi”⁷²¹.

⁷¹⁶ Cf. R. PANIKKAR, *Culto y secularización. Apuntes para una antropología litúrgica*, Madrid 1979, 162 págs (=CS).

⁷¹⁷ Cf. R. PANIKKAR, *El mundanal silencio*, Barcelona 2000, 192 págs (=MS).

⁷¹⁸ Cf. CS, 59.

⁷¹⁹ Cf. MS, 73.

⁷²⁰ Cf. M. BIELAWSKI, *Panikkar. Una Biografía*, 269-274.

⁷²¹ Cf. HMD, 105.

4.3 Diálogo e interculturalidad

4.3.1 La filosofía imperativa y dialógica

Dentro de los parámetros filosóficos del pensamiento panikkariano que estamos desarrollando a lo largo del trabajo hemos de acercarnos a una de sus dimensiones más interesantes, es la denominada filosofía imperativa y dialógica que se encuentra profundamente unida a toda la cuestión del diálogo intercultural e interreligioso del que Panikkar es uno de los máximos exponentes. Ello le conduce a abordarlo en diferentes trabajos suyos, especialmente en aquellos dedicados al diálogo⁷²². También son varios los investigadores que de un modo o de otro han analizado la filosofía imperativa, entre los mismos citamos a V. Pérez Prieto⁷²³, J.L. Meza Rueda⁷²⁴ y J. Pigem⁷²⁵. La filosofía imperativa y dialógica es un presupuesto necesario para abordar el tema del diálogo que nosotros analizaremos en próximos apartados. Para obtener un verdadero conocimiento de la realidad es fundamental tener en cuenta todas las culturas humanas, ya que una sola filosofía o cultura no puede

⁷²² Cf. R. PANIKKAR, *¿Dónde está el fulcro de la filosofía comparativa?*, en *Sobre el Diálogo Intercultural*, Salamanca 1990, 71-94. R. PANIKKAR, *La armonía invisible: ¿Una teoría universal de la religión o una confianza cósmica en la realidad?*, en *Obras Completas, II. Religión y religiones*, Barcelona 2015, 265-323. R. PANIKKAR, *Aporías en la Filosofía Comparada de la Religión*, en *Obras Completas, II. Religión y religiones*, Barcelona 2015, 399-433. R. PANIKKAR, *El mito del pluralismo. La Torre de Babel. Una meditación sobre la no-violencia*, en *Obras Completas, VI. Culturas y religiones en diálogo, 1 Pluralismo e interculturalidad*, Barcelona 2016, 39-83. R. PANIKKAR, *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*, en *Obras Completas, VI. Culturas y religiones en diálogo, 1 Pluralismo e interculturalidad*, Barcelona 2016, 339-446 (=PI). R. PANIKKAR, *El diálogo intrarreligioso*, en *Obras Completas, VI. Culturas y religiones en diálogo, 2. Diálogo intercultural e interreligioso*, Barcelona 2017, 29-179.

⁷²³ Cf. V. PÉREZ PRIETO, *A filosofía integradora e imperativa de Raimon Panikkar. Particularismo, universalidades e harmonia*, "Agora" 29/1 (2010) 113-126 (=V. PÉREZ PRIETO, *A filosofía integradora e imperativa de Raimon Panikkar*).

⁷²⁴ Cf. J.L. MEZA RUEDA, *La Antropología de Raimon Panikkar y su contribución a la antropología teológica cristiana*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá 2009, 115 (=J.L. MEZA RUEDA, *La Antropología de Raimon Panikkar*).

⁷²⁵ Cf. J. PIGEM, *El pensament de Raimon Panikkar. Interdependència, pluralisme, interculturalitat*, Institut d'Estudis Catalans, Barceona, 2007, 184-186 (=J. PIGEM, *El pensament de Raimon Panikkar. Interdependència, pluralisme, interculturalitat*).

descubrir, por si sola, toda la realidad, lo que lleva consigo estar abierto a otros modos de pensar o de concebir el mundo⁷²⁶.

La filosofía imperativa, dice el propio Raimon Panikkar, toma su nombre del verbo latino *imparare*⁷²⁷ que significa aprender, y defiende el principio de no autosuficiencia⁷²⁸, el propio Panikkar nos dice describiendo lo que es la filosofía imperativa “para denotar una actitud filosófica abierta, dispuesta a aprender de cualquier rincón filosófico del mundo, pero sin pretender comparar filosofías desde un objetivo neutral, y desde un punto de vista trascendente y ventajoso”⁷²⁹. Es decir que ninguna filosofía o cultura puede descubrir toda la realidad en su totalidad y se han de escuchar otras culturas, pensamientos o filosofías, descubriendo de las mismas lo mejor de cada una⁷³⁰. El planteamiento de Panikkar es muy claro: acepta que se puede aprender de cualquier filosofía o cultura, de cualquier lugar del mundo, lo que significa que toda filosofía tiene algo que enseñar y mostrar⁷³¹. Al mismo tiempo, Raimon Panikkar confronta filosofía imperativa con la filosofía comparativa, la filosofía trascendental, la filosofía lingüística y la filosofía fenomenológica, con el objetivo de proponer su propia filosofía dialógica o imperativa⁷³².

Una vez delimitada lo que es la filosofía imperativa, Raimon Panikkar establece ocho sugerencias con las cuales pretende aclarar lo que para él supone esta faceta de su pensamiento.

1. La mayor parte de las filosofías se miran a sí mismas como únicas y como últimas, de este modo no es posible unir lo que se considera único e incomparable⁷³³.

2. Debemos estar dispuestos a aprender y a pasar a través de las diferentes experiencias filosóficas de otra gente⁷³⁴.

⁷²⁶ Cf. V. PÉREZ PRIETO – J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*, 131.

⁷²⁷ Cf. R. PANIKKAR, *¿Dónde está el fulcro de la filosofía comparativa?*, en *Sobre el Diálogo Intercultural*, Salamanca 1990, 84 (=DFC).

⁷²⁸ Cf. J.L. MEZA RUEDA, *La Antropología de Raimon Panikkar*, 115.

⁷²⁹ DFC, 64.

⁷³⁰ Cf. V. PÉREZ PRIETO, *A filosofía integradora e imperativa de Raimon Panikkar*, 120.

⁷³¹ Cf. PI, 377.

⁷³² Cf. DFC, 71-84.

⁷³³ Cf. R. PANIKKAR, *¿Dónde está el fulcro de la filosofía comparativa?*, 84.

⁷³⁴ Cf. R. PANIKKAR, *Aporías en la Filosofía Comparada de la Religión*, en *Obras Completas, II. Religión y religiones*, Barcelona 2015, 427 (=AFC).

3. La filosofía imperativa es un aprendizaje reflexivo y crítico. Tiene en cuenta toda la experiencia humana hasta el tiempo presente y es capaz de un análisis crítico para, de este modo, tomar conciencia de nuestra limitación y de que nuestro filosofar es relativo. La filosofía imperativa no está por encima de otras filosofías⁷³⁵.

4. La filosofía imperativa es consciente de sus propias limitaciones. No somos la única fuente de auto comprensión. Tenemos que ser conscientes de que todos tenemos unos presupuestos desde los que hablamos y de los que no somos conscientes⁷³⁶.

5. Es conveniente preguntarse por los fundamentos más básicos cuando somos interpelados por otras escuelas filosóficas, es decir, nada existe que no pueda ser negociable⁷³⁷.

6. Su primera preocupación temática es la búsqueda de un fundamento del filosofar, un terreno adecuado en donde poder hacerlo⁷³⁸.

7. Está abierta a un diálogo dialógico con otras visiones filosóficas y no únicamente a la confrontación dialéctica y a un diálogo puramente racional⁷³⁹.

8. Trata de formar una visión filosófica de la realidad tomando en cuenta el alcance universal de la experiencia humana⁷⁴⁰.

De este modo, la filosofía imperativa puede ayudar a la filosofía comparativa a superar las visiones provincianas, y ayudar a cultivar toda la tolerancia y comprensión que la experiencia humana atesora⁷⁴¹. La filosofía imperativa se apoya en tres reglas fundamentales que Panikkar propone del siguiente modo:

1. Estar dispuesto a escuchar y a aprender siempre.

2. Buscar un lenguaje adecuado y que sea comprensible fuera del propio ámbito.

⁷³⁵ Cf. DFC, 85.

⁷³⁶ Cf. AFC, 428.

⁷³⁷ Cf. DFC, 85.

⁷³⁸ Cf. AFC, 429.

⁷³⁹ Cf. DFC, 85.

⁷⁴⁰ Cf. AFC, 429.

⁷⁴¹ Cf. DFC, 86.

3. El lenguaje debe de revelar la verdad de las distintas filosofías y no solo expresar corrección formal⁷⁴².

Una vez aceptadas estas reglas, Raimon Panikkar va más allá y propone un método de hacer filosofía en este campo de la filosofía comparada de la religión, y, para ello, propone recuperar un modelo de filosofía ya utilizada en la Antigüedad por Aristóteles, Platón o Sócrates, y es el diálogo, es decir se filosofa dialogando ya que toda filosofía supone un diálogo explícito o implícito con el mundo del hombre, nos dirá Panikkar⁷⁴³. Nuestro autor propone lo que él ha venido a llamar filosofía dialógica como metodología en la filosofía comparada de la religión, en la que la comparación no parte de un solo lado, sino desde una filosofía con diferentes voces en la que los problemas se expresan según las diferentes categorías, contextos o situaciones personales⁷⁴⁴. De este modo, considera Panikkar que se ha de dar el paso de la filosofía imperativa a la filosofía dialogal o, mejor dicho, que la primera es continuación natural de la segunda, ya que solamente desde el diálogo se pueden eliminar los malos entendidos y una fecundación recíproca⁷⁴⁵.

Raimon Panikkar caracteriza la filosofía dialógica en su propia naturaleza como abierta y procesual. En el diálogo se prepara el terreno para eliminar las incomprensiones, en ese mismo diálogo encontrarán lugar las críticas y la fecundación mutua. Esta filosofía es pluralista, y este pluralismo no debilita la verdad de ninguna filosofía, sino que reconoce la condición peregrina del hombre y su propia finitud, al mismo tiempo que también lo reconoce para su filosofía. El diálogo no es solo un método, más o menos adecuado, sino que es parte esencial de la materia a estudio⁷⁴⁶. La novedad radica en que la filosofía dialógica o dialogal quiere comprender a la otra persona que es fuente de autocomprensión⁷⁴⁷.

⁷⁴² Cf. AFC, 429.

⁷⁴³ Cf. AFC, 422-423.

⁷⁴⁴ Cf. AFC, 424.

⁷⁴⁵ Cf. R. PANIKKAR, *Hermenéutica de la religión comparada: Paradigmas y modelos*, en *Obras Completas, IX. Misterio y hermenéutica, 2. Fe, hermenéutica y palabra*, Barcelona 2018, 228. (=HRC).

⁷⁴⁶ Cf. AFC, 430.

⁷⁴⁷ Cf. HRC, 228.

Como hemos observado la filosofía dialógica es un paso más allá de la filosofía imperativa⁷⁴⁸, y el instrumento fundamental a usar es el diálogo y en este contexto surge el denominado diálogo dialógico, lo que nos abre las puertas a describirlo en el siguiente apartado.

4.3.2 El diálogo dialógico

Unos de los aspectos más interesantes del pensamiento de Raimon Panikkar es la cuestión del diálogo, tema al que dedicó diversos escritos y que expresan una de las dimensiones más importantes de su quehacer intelectual⁷⁴⁹. Panikkar fue uno de los grandes alentadores del diálogo interreligioso y ecuménico, lo constamos en los diversos encuentros interreligiosos en los que participó⁷⁵⁰. El tema del diálogo está unido a la concepción antropológica y a la idea cosmoteándrica que Panikkar tiene de la

⁷⁴⁸ Cf. AFC, 429.

⁷⁴⁹ El diálogo en Raimon Panikkar es uno de los ejes vertebradores de su pensamiento, habla y menciona el diálogo entre culturas, entre las religiones y lo analiza desde diversas perspectivas. Nosotros aportamos algunas de las referencias científicas más importantes de sus obras en las que podemos constatar la importancia del diálogo en su obra escrita: R. PANIKKAR, *El diálogo intrarreligioso*, en *Obras Completas*, VI. *Culturas y religiones en diálogo*, 2. *Diálogo intercultural e interreligioso*, Barcelona 2017, 29-179. R. PANIKKAR, *El diálogo intrarreligioso según Ramón Llull*, en *Obras Completas*, VI. *Culturas y religiones en diálogo*, 2. *Diálogo intercultural e interreligioso*, Barcelona 2017, 181-188. R. PANIKKAR, *Algunas observaciones sobre el diálogo interreligioso*, en *Obras Completas*, VI. *Culturas y religiones en diálogo*, 2. *Diálogo intercultural e interreligioso*, Barcelona 2017, 189-197. R. PANIKKAR, *El encuentro entre religiones es una necesidad vital*, en *Obras Completas*, VI. *Culturas y religiones en diálogo*, 2. *Diálogo intercultural e interreligioso*, Barcelona 2017, 203-244. R. PANIKKAR, *El diálogo humano en la inter-independencia religiosa*, en *Obras Completas*, VI. *Culturas y religiones en diálogo*, 2. *Diálogo intercultural e interreligioso*, Barcelona 2017, 245-251. R. PANIKKAR, *Para un diálogo de las civilizaciones*, en *Obras Completas*, VI. *Culturas y religiones en diálogo*, 2. *Diálogo intercultural e interreligioso*, Barcelona 2017, 253-268. R. PANIKKAR, *Diálogo budhista-cristiano. Sūnyatā-Plêrôma: la respuesta budhista y la cristiana a la situación humana*, en *Obras Completas*, VI. *Culturas y religiones en diálogo*, 2. *Diálogo intercultural e interreligioso*, Barcelona 2017, 271-296. R. PANIKKAR, *Diálogo hindú-cristiano. Advaita y Bhakti*, en *Obras Completas*, VI. *Culturas y religiones en diálogo*, 2. *Diálogo intercultural e interreligioso*, Barcelona 2017, 297-310.

⁷⁵⁰ Cf. DIA, 93, 106, 178, 218 y 254.

realidad⁷⁵¹. No podemos hablar por separado del Hombre, de Dios y del Cosmos, ya que los tres elementos están inmersos en la misma aventura de la existencia y de la vida⁷⁵². La destrucción de las tres dimensiones y de sus relaciones conduce a la aniquilación del propio hombre⁷⁵³. Esta concepción antropológica que propone Panikkar solamente es factible mediante la dimensión relacional del hombre, y una de cuyas expresiones es el diálogo⁷⁵⁴. Raimon Panikkar acuña varias expresiones para describir su visión personal del diálogo, y utiliza vocablos como diálogo dialógico, diálogo ecuménico y diálogo intrarreligioso.

El primero es el diálogo dialógico que es el fruto de la filosofía dialógica, es un diálogo entre sujetos que busca departir sobre sujetos⁷⁵⁵, ello implica que no solo se pretende únicamente un pacto de respeto sino más bien un diálogo abierto al enriquecimiento mutuo, es la búsqueda conjunta de lo común y de lo diferente, es la fecundación mutua con lo que aporta cada uno, es el reconocimiento de que no somos autosuficientes y que lo del otro puede enriquecernos⁷⁵⁶; y que el sujeto de tal relación no es el individuo sino la persona, tanto a nivel religioso, como filosófico o místico⁷⁵⁷. El diálogo dialógico es el método propio de la filosofía intercultural⁷⁵⁸, nos dirá Panikkar, y aquí radica su importancia.

Este diálogo ha de ser un diálogo dialogal o dialógico que supere el diálogo dialéctico. En el diálogo dialogal el campo de encuentro no es la arena lógica de la lucha entre las ideas, sino el

⁷⁵¹ Cf. J.A. TESTÓN TURIEL, *La comunicación humana en la Antropología Cosmoteándrica de Raimon Panikkar*, en J.M. CHILLÓN – A. MARTÍNEZ – P. FRONTELA (eds.), *Hombre y logos. Antropología y comunicación*, Madrid 2019, 54-55 (=J.A. TESTÓN TURIEL, *La comunicación humana*)

⁷⁵² Cf. R. PANIKKAR, *Ecosofía. Para una espiritualidad de la tierra*, Madrid 1994, 45.

⁷⁵³ Cf. R. PANIKKAR, *Paz y desarme cultural*, Santander 1993, 49.

⁷⁵⁴ Cf. F. TORRADEFLOT FREIXES, *El diàleg entre tradicions religioses i espirituals en Raimon Panikkar*, “Qüestions de vida cristiana” 260 (2018) 53-56.

⁷⁵⁵ Cf. R. PANIKKAR, *El diálogo intrarreligioso*, en *Obras Completas, VI. Culturas y religiones en diálogo, 2. Diálogo intercultural e interreligioso*, Barcelona 2017, 83 (=DI).

⁷⁵⁶ Cf. J.A. TESTÓN TURIEL, *La comunicación humana*, 55.

⁷⁵⁷ Cf. R. PANIKKAR, *¿Mística comparada?*, en *La mística en el siglo XXI*, Madrid 2002, 228.

⁷⁵⁸ Cf. R. PANIKKAR, *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*, en *Obras Completas, VI. Culturas y religiones en diálogo, 1 Pluralismo e interculturalidad*, Barcelona 2016, 358 (=PI).

ágora espiritual en donde se encuentran dos seres que son mucho más que realidades pensantes, es un encuentro humano total⁷⁵⁹. Por ello, el diálogo dialogal presupone una confianza recíproca un aventurarse juntos hacia lo desconocido, en cambio el diálogo dialéctico reconoce la aceptación de un campo lógico y formal en donde se encuentran⁷⁶⁰. Supone pasar del debate dialéctico de la arena al debate dialógico y pacífico del ágora.

Este diálogo tiene como objetivo buscar la verdad juntos, no es vencer ni convencer, es caminar juntos y unidos poder encontrar la verdad desde diferentes posiciones, ya que está asentado sobre la realidad del ser humano. Ya que en Panikkar, el carácter dialógico del ser es un rasgo constitutivo de la realidad⁷⁶¹. El diálogo dialogal va mucho más allá, y logra trascender el logos y la racionalidad, pero no queda reducido a un diálogo cordial sino que tiene en cuenta la dimensión racional del hombre, por ello incluye el logos pero no se reduce a él. El diálogo dialogal parte de la interioridad del hombre y se manifiesta en la inteligencia, se encuentra más allá del logos y llega al corazón, no es una discusión de ideas sino un verdadero encuentro entre personas⁷⁶². El fin del diálogo dialogal no es la confrontación de pensamientos individuales sino el encuentro de los dialogantes que se escuchan y de este modo comprenden lo que la otra persona está intentando comunicar. Raimon Panikkar nos lo dice con las siguientes palabras:

“El diálogo busca la verdad confiando en el otro, de la misma manera que la dialéctica persigue la verdad confiando en el orden de las cosas, en el valor de la razón y en argumentaciones convincentes. La dialéctica es el optimismo de la razón. El diálogo el optimismo del corazón”⁷⁶³.

⁷⁵⁹ Cf. DI, 84-85.

⁷⁶⁰ Cf. PI, 361.

⁷⁶¹ Cf. R. PANIKKAR, *La armonía invisible: ¿Una teoría universal de la religión o una confianza cósmica en la realidad?*, en *Obras Completas, II. Religión y religiones*, Barcelona 2015, 304 (=AI).

⁷⁶² Cf. V. PÉREZ PRIETO – J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*, 91.

⁷⁶³ Cf. R. PANIKKAR, *Testimonio y diálogo*, en *Mito, Fe y Hermenéutica*, Barcelona 2007, 252.

El autor considera que el diálogo avanza por el camino de la verdad gracias a la coherencia de las personas que dialogan. El diálogo es una verdadera comprensión de la otra persona y que conlleva una verdadera comunicación mutua, es forjar un lenguaje común que supere los límites del lenguaje particular. Todo ello requiere de la confianza mutua que supone aventurarse conjuntamente en lo desconocido⁷⁶⁴. Este diálogo, que propone Panikkar, presupone que ninguno de los dos interlocutores es perfecto o ha alcanzado la plenitud. Lo que supone superar el camino del logos, de la lucha de las ideas, y Panikkar propone un ágora espiritual que es el ámbito del encuentro de las personas que hablan y escuchan (dimensión espiritual del diálogo), porque son más que máquinas pensantes⁷⁶⁵. El diálogo dialogal exige una actitud de toda la persona y no una mera estrategia para ver quién tiene razón. Por todo ello no pone condiciones y es vulnerable. Nos lleva a conocer en la medida que somos conocidos. El método que se propone en el diálogo dialogal presupone la aspiración a la armonía y a la concordia⁷⁶⁶.

Este diálogo dialogal debe de superar la mera capacidad de información realizada por una razón instrumental, que se encuentra separada del resto del ser humano y especialmente del amor. De este modo, para que no se convierta en meras elocubraciones y logre ser fecundo, debe adentrarse en el diálogo entre culturas, penetrando la realidad profunda de las personas, lo íntimo y sustantivo de las mismas, es decir su cultura⁷⁶⁷. Panikkar nos dirá: “Un verdadero diálogo debe de ser humano, y el hombre es algo más que sola razón”⁷⁶⁸. Lo que conlleva que el diálogo dialogal implica todo nuestro ser, es un diálogo que necesita de un corazón puro y una mente abierta. Incluso Panikkar llega a concebirlo como un verdadero acto religioso. Integra todo el ser del hombre, la pasión y el sentimiento, el corazón y la razón⁷⁶⁹.

⁷⁶⁴ Cf. DI, 84-85.

⁷⁶⁵ Cf. PI, 361.

⁷⁶⁶ Cf. PI, 362.

⁷⁶⁷ Cf. PI, 363.

⁷⁶⁸ PI, 364.

⁷⁶⁹ Cf. PI, 365.

Pero para que tenga lugar el diálogo no basta con conocer o comprender los conceptos de las otras religiones o culturas, hace falta comprender sus símbolos. No basta con penetrar en el *logos* hace falta participar de su *mythos*⁷⁷⁰. Solamente desde esta perspectiva se hace posible un diálogo intercultural, ya que el *mythos* es polisémico y puede asumir pluralidad de interpretaciones. Panikkar concibe la comunión en el *mythos* como una comunión en nuestra humanidad. El mito es misterioso porque es una realidad fluida, inalcanzable, impenetrable⁷⁷¹. La comunión en el *mythos* será el caldo de cultivo ideal del diálogo intercultural, ya que nos permite asumir lo que otra persona está comunicando incluso cuando no compartimos su mundo conceptual⁷⁷². Así, el vehículo del mito es el símbolo y no el concepto⁷⁷³, dirá Panikkar.

4.3.3 El diálogo ecuménico

Junto al ya reseñado diálogo dialógico hemos de mencionar otra dimensión del diálogo. Y es lo que Raimon Panikkar denomina diálogo ecuménico, en el que estuvo profundamente involucrado a lo largo de toda su vida, implicación que le condujo a ser designado por parte de Pablo VI para el Secretariado de las religiones no cristianas y para la Universidad Ecuménica que el Papa había decidido crear en Jerusalén⁷⁷⁴. Panikkar describe un diálogo ecuménico que supera al mero diálogo entre las confesiones cristianas, e incluye en el mismo a todas las religiones para, de este modo, buscar una relación fecunda entre todas. A este tipo de diálogo, en el que incluye a todas las religiones, lo denominó ecumenismo ecuménico, por el cual todas las religiones de la tierra podrían entrar en un diálogo polifónico. Panikkar lo denomina *dharma-samânvâya* o armonización de todos

⁷⁷⁰ Cf. FEV, 125.

⁷⁷¹ Cf. PI, 380-383.

⁷⁷² Cf. DI, 94-97.

⁷⁷³ Cf. R. PANIKKAR, *La interpelación intercultural*, en *El Discurso Intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*, Madrid 2002, 49.

⁷⁷⁴ Cf. M. BIELAWSKI, *Panikkar. Una Biografía*, 210-212.

los *dharma* o religiones, es decir de todas las tradiciones que traten del sentido último de la vida⁷⁷⁵.

Panikkar concibe el ecumenismo ecuménico como una superación del ecumenismo cristiano. Y parte de la premisa que ninguna colectividad o individuo tienen una consciencia universal sino que ésta aparece en el proceso del descubrimiento del otro. Ya que el exclusivismo que se ha dado en muchas religiones ha provocado gran parte del malestar humano actual. Para Panikkar es necesario contar con las fuerzas de todas las tradiciones de la humanidad para, de este modo, salir de la situación en la que se encuentra la humanidad. Porque para Panikkar una de las cuestiones más importantes de la humanidad es cómo han de relacionarse los pueblos entre sí⁷⁷⁶. Y la solución es el diálogo.

Según Raimon Panikkar para que el ecumenismo sea realmente ecuménico se debe de tener en cuenta diez puntos o aspectos, que nosotros a continuación desarrollamos:

1. Los humanos son seres que están en proceso de crecimiento y maduración. Del mismo modo, la tarea ecuménica también está en proceso, es infinita y nunca está acabada ya que es parte constitutiva del peregrinaje humano. Para este cometido es necesaria la humildad y la caridad, incluso el verdadero ecumenismo posee una dimensión contemplativa⁷⁷⁷.

2. Las religiones son caminos que pretenden conducir al hombre a la realización personal. Una religión es un conjunto de doctrinas que llevan a la liberación, por ello, afirma Panikkar, toda religión es un proyecto de salvación⁷⁷⁸.

3. Ninguna religión, ideología, cultura o tradición puede pretender agotar el campo de la experiencia humana y la manifestación total de lo sagrado, lo que implica la aceptación del pluralismo de las religiones⁷⁷⁹. Por ello el pluralismo no requiere una

⁷⁷⁵ Cf. R. PANIKKAR, *Ecumenismo ecuménico y crítico*, en *Obras Completas*, VI. *Culturas y religiones en diálogo, 1 Pluralismo e interculturalidad*, Barcelona 2016, 251 (=EEC).

⁷⁷⁶ Cf. EEC, 252.

⁷⁷⁷ Cf. J.A. TESTÓN TURIEL, *La comunicación humana*, 58.

⁷⁷⁸ Cf. EEC, 253.

⁷⁷⁹ Cf. *Ibídem*, 58.

súper ideología o un súper sistema, sino un respeto místico a la experiencia religiosa del otro.

4. Cualquier empresa humana de este tipo, religión, ideología e incluso ateísmo, está comprometida en esta lucha por la plenitud humana, aunque se conciba de formar diferente. Por ello, es inevitable el encuentro y el diálogo entre las diferentes formas de vida, un intercambio abierto, al mismo tiempo a que el otro le convierta a uno, lo que se transforma en un verdadero diálogo dialogal⁷⁸⁰.

5. Según Raimon Panikkar en el mundo moderno lo secular se ha vuelto sagrado, lo que se evidencia en la sensibilidad ecológica, la preocupación por la paz, la justicia, la salud, etc... El hombre ya no es el señor del universo sino un administrador de la experiencia religiosa fundamental, por lo cual la religiosidad humana no puede disociarse del hábitat en el que se vive. Así, cualquier estilo de vida tiene derecho a adentrarse en el misterio del ecumenismo⁷⁸¹.

6. La verdadera actitud ecuménica está dispuesta a revisar continuamente las propias las reglas del encuentro aunque no se puede aceptar por parte de nadie imposición de las propias reglas. Se debe aceptar al otro en el diálogo sea cuales sean sus objetivos⁷⁸².

7. El diálogo ecuménico que presenta Raimon Panikkar no tiene lugar en el vacío, y aunque no es un diálogo ecuménico o político tampoco es un diálogo desencarnado sino que está inmerso en un conjunto de factores sociopolíticos y religiosos, circunstancias que condicionan el modo de expresarse y de entender la realidad. Así, este diálogo no ocurre en el vacío sino en la encarnación de la historia⁷⁸³.

8. El ecumenismo no es un irenismo disimulado. No huye de la lucha o del desacuerdo, al contrario ofrece una plataforma para establecer el diálogo, pero no excluye la controversia. El objetivo final no sería tanto la unidad sino la comprensión, que conlleva la mayor armonía posible⁷⁸⁴.

9. El verdadero diálogo ecuménico ha de realizarse en al menos dos lenguas de dos tradiciones diferentes representando a dos

⁷⁸⁰ Cf. EEC, 253-254.

⁷⁸¹ Cf. Ibídem, 58.

⁷⁸² Cf. EEC, 254-255.

⁷⁸³ Cf. Ibídem, 58.

⁷⁸⁴ Cf. EEC, 255-256.

actitudes humanas diferentes. Panikkar considera que el bilingüismo es una condición necesaria en el ecumenismo. Hemos de tener en cuenta las distintas categorías mentales de los diversos participantes del diálogo ecuménico, solamente desde tales posiciones se podrá realizar de forma adecuada⁷⁸⁵.

10. El ecumenismo solamente es viable si se reconoce cierto sustrato de incomprensión en la propia comprensión de la realidad, el objetivo no es encerrarnos en nuestra propia forma o modo de ver las cosas. Hay un *mysterium* que sobrepasa y sostiene nuestra propia comprensión. El ecumenismo tiene poder en su precariedad y necesita de la oración, dirá Panikkar. El ecumenismo ecuménico implica el descubrimiento por parte de la religión de su tarea de contribuir a la liberación del hombre para, de este modo, llegar a su plena humanidad⁷⁸⁶.

Este ecumenismo ecuménico conlleva el esfuerzo de superar un ecumenismo confesional en el interior del cristianismo, para entrar en un diálogo cultural de gran alcance, en el cual Oriente y Occidente se fecunden recíprocamente en vistas a un mutuo reconocimiento⁷⁸⁷.

4.3.4 El diálogo intrarreligioso

Como ya hemos referido, la importancia del diálogo en Raimon Panikkar es de gran calado y de profunda importancia. Incluso para Panikkar el encuentro religioso es ya en sí mismo un acto religioso⁷⁸⁸ y lo dota de carácter sacral⁷⁸⁹. La obra más importante dedicada al diálogo intrarreligioso es la que lleva este mismo nombre y fue publicada por primera vez en la ciudad de Nueva York bajo el título: *The intrareligious dialogue* (1978)⁷⁹⁰, texto que experimentó sucesivas ediciones y que el autor fue ampliando a lo largo de los

⁷⁸⁵ Cf. J.A. TESTÓN TURIEL, *La comunicación humana*, 59.

⁷⁸⁶ Cf. EEC, 256-257.

⁷⁸⁷ Cf. E. VILANOVA, *Prólogo. La nueva inocencia*, 15.

⁷⁸⁸ Cf. DI, 37.

⁷⁸⁹ Cf. DI, 139.

⁷⁹⁰ Cf. R. PANIKKAR, *The intrareligious dialogue*, New York 1978, 104 págs.

años. Nosotros utilizaremos la que ha sido incorporada a la *Obras Completas* cuyo correspondiente volumen se publicó en 2017⁷⁹¹.

Panikkar establece que para que tenga lugar un verdadero encuentro religioso, un auténtico diálogo, debe darse un respeto mutuo, sin opiniones preconcebidas por ninguna de las partes, sin motivos ocultos y no teniendo las conclusiones antes de haber iniciado el propio diálogo. Además, un verdadero diálogo tiene que tener un carácter religioso, no solo intercambio de doctrinas u opiniones intelectuales. El diálogo debe partir de las profundidades de mi actitud religiosa y llegar a profundidades similares en mi interlocutor⁷⁹².

Para que este encuentro religioso se lleve a buen término Raimon Panikkar establece sus denominadas “Reglas del juego en el encuentro religioso”⁷⁹³. Él establece como un solo principio del que manarán unas consecuencias. Este principio es: “El encuentro entre religiones debe ser realmente un encuentro de tipo religioso” toda excepción tendrá un efecto de nulidad⁷⁹⁴. El verdadero encuentro intrarreligioso debe conllevar una preparación tanto cultural como teológica. Cualquier diálogo debe preparar el escenario cultural de los interlocutores, unido a una confianza mutua entre los participantes que solo es posible cuando los participantes ponen todas las cartas encima de la mesa⁷⁹⁵, es decir que comprometen sus creencias y su propia existencia. Las características del mismo son las siguientes⁷⁹⁶:

1. Debe estar libre de toda apologética particular. No es cuestión de abandonar las propias convicciones y creencias, pero hay que evitar una defensa a ultranza o apologética, si realmente queremos dialogar con una persona perteneciente a otra tradición religiosa⁷⁹⁷.

2. Debe estar libre de apologéticas generales. No es cuestión de crear una apologética de conjunto para defender todas las religiones,

⁷⁹¹ Cf. R. PANIKKAR, *El diálogo intrarreligioso*, en *Obras Completas*, VI. *Culturas y religiones en diálogo*, 2. *Diálogo intercultural e interreligioso*, Barcelona 2017, 29-179.

⁷⁹² Cf. DI, 153.

⁷⁹³ Cf. J.A. TESTÓN TURIEL, *La comunicación humana*, 59.

⁷⁹⁴ Cf. DI, 125.

⁷⁹⁵ Cf. DI, 137.

⁷⁹⁶ Cf. J.A. TESTÓN TURIEL, *La comunicación humana*, 59-61.

⁷⁹⁷ Cf. DI, 125-126.

ya que construir un frente común a favor de la religión y en contra del descreimiento no sería una actitud religiosa verdadera⁷⁹⁸.

3. Hay que afrontar el reto de la conversión. Para que el encuentro sea verdaderamente religioso debe de estar abierto a la realidad y ser fiel a la verdad porque el hombre religioso no es un fanático o alguien que ya tiene todas las respuestas, es un peregrino, un buscador que está en camino y siente que cada momento es nuevo. Abierto al reto de la conversión y del cambio de vida, sin prejuicios o soluciones preconcebidas, incluso si el diálogo comporta abandonar una creencia particular o una religión determinada⁷⁹⁹.

4. La dimensión histórica es necesaria pero no suficiente. Una persona religiosa lleva consigo todo su pasado y toda su tradición, es un miembro vivo de una comunidad creyente. Así, el encuentro religioso no es una reunión de historiadores, sino un diálogo vivo, un espacio vivo y creativo. Lo cual no implica el desprecio del estudio de las tradiciones religiosas, porque lo que está en juego no es la historia de las religiones ni la religión comparada sino la fe viva y exigente. Panikkar concluye diciendo que el encuentro entre religiones es un evento religioso⁸⁰⁰.

5. No es un simple congreso de filosofía. El diálogo religioso no es un mero encuentro de filósofos que discuten de problemas intelectuales, ya que las religiones son mucho más que doctrinas. Reducir una religión a una doctrina es destruirla. Ciertamente es que hace falta cierto cuerpo doctrinal y cierta dosis de filosofía para el encuentro religioso pero éste no se agota ni en la filosofía ni en la doctrina. Así la clarificación filosófica sigue siendo de gran importancia para la mutua comprensión debido a que las religiones han vivido, en demasiadas ocasiones, dentro de círculos cerrados y han identificado el núcleo de su religión con un conjunto determinado de doctrinas filosóficas⁸⁰¹.

6. No es un simposio de teología. Ciertamente es que la verdadera teología pretende ser una profundización carismática del significado de una revelación o religión. Y muchas veces la teología está más

⁷⁹⁸ Cf. DI, 126.

⁷⁹⁹ Cf. DI, 126-127.

⁸⁰⁰ Cf. DI, 127-129.

⁸⁰¹ Cf. DI, 130-132.

interesada en explotar los datos ya adquiridos que buscar caminos nuevos. Como el encuentro interreligioso es algo novedoso los instrumentos proporcionados por las teologías no son los adecuados para dominar esta nueva tarea sino que han de forjarse de nuevo dentro del propio encuentro. Por ello, para Panikkar, ha de surgir una nueva teología de estos encuentros entre las diversas tradiciones religiosas, aun así el encuentro entre religiones no es una mera reflexión teológica. Han de encontrarse elementos comunes a las diversas tradiciones desde donde realizar el diálogo⁸⁰².

7. No es simplemente un encuentro eclesiástico. El diálogo entre religiones puede realizarse en diversos niveles y con diferentes peculiaridades. Pero los encuentros entre dignatarios de diversas confesiones religiosas suelen estar mediatizados por la defensa de las diversas tradiciones, lo que supone una gran dificultad para encontrar soluciones nuevas. El encuentro religioso que intentamos diseñar debe diferenciarse y separarse del realizado entre eclesiásticos, aunque sea preparación para que el encuentro entre dignatarios de las diferentes religiones se llegue a producir⁸⁰³.

8. Es un encuentro religioso en la fe, la esperanza y el amor. En este tipo de diálogo comprometemos quienes somos e incluso ponemos en negociación lo que somos, quedan involucradas las creencias de los que dialogan. Desde el vocabulario cristiano Panikkar proclama que por fe entiende una actitud que trasciende los simples datos o formulaciones dogmáticas. Por esperanza concibe la actitud que conduce a saltar por encima de todos los obstáculos y dificultades. Y define amor como el impulso que nos empuja hacia nuestros prójimos y nos hace descubrir en los otros aquello que nos falta a nosotros. El amor busca el reconocimiento de la verdad propia sin borrar las diferencias⁸⁰⁴.

9. Algunas lecciones prácticas. Ha de haber una preparación entre las personas que van a participar en el diálogo, preparación que

⁸⁰² Cf. DI, 132-135.

⁸⁰³ Cf. DI, 135.

⁸⁰⁴ Cf. DI, 136-137.

ha de darse por igual, tanto a nivel cultural como teológico. Al mismo tiempo, tiene que darse confianza entre los participantes⁸⁰⁵.

Dentro del pensamiento occidental, a Raimon Panikkar unos lo consideran concordista, otros ecléctico y otros sincretista, Panikkar, en cambio, está convencido que el diálogo interreligioso es fundamentalmente un camino espiritual, solo se puede realizar en el interior de nuestra vida religiosa⁸⁰⁶. Así, nuestro autor establece que el encuentro religioso es un acto religioso y, por ello, un acto sagrado⁸⁰⁷. Incluso llega a afirmar que en el hecho de darse el encuentro religioso se manifiesta la propia vitalidad de la religión⁸⁰⁸. Es así porque el diálogo es fruto de lo más profundo e íntimo del propio yo, es un acto de religiosidad particular y personal, es un diálogo que lleva a preguntarme por mí mismo y por mis creencias⁸⁰⁹.

4.4 Hermenéutica intercultural

4.4.1 Hermenéutica *diatópica*

Para poder formular y desarrollar una verdadera filosofía dialógica Raimon Panikkar dice que es necesaria una nueva hermenéutica que él denomina hermenéutica *diatópica*⁸¹⁰. Por esta razón vamos a dedicarle un apartado en nuestro trabajo de investigación a analizar esta cuestión.

Panikkar dice que hace falta capacidad para comprender y para interpretar, esta es la función de la hermenéutica. Así “la hermenéutica es el arte y la ciencia de la interpretación, de generar un sentido, de hacer significativo, de devolver los símbolos a la vida y finalmente de dejar emerger nuevos símbolos”⁸¹¹. La hermenéutica ayuda a superar la distancia entre el objeto y el sujeto cognoscente. En este aspecto no se separa de la definición tradicional de hermenéutica como el arte o

⁸⁰⁵ Cf. DI, 137.

⁸⁰⁶ Cf. E. VILANOVA, *Prólogo. La nueva inocencia*, 18-19.

⁸⁰⁷ Cf. J.A. TESTÓN TURIEL, *La comunicación humana*, 61.

⁸⁰⁸ Cf. DI, 139.

⁸⁰⁹ Cf. R. PANIKKAR, *El diálogo interno. La insuficiencia de la llamada “Epoche” fenomenológica en el encuentro religioso*, “Salmanticensis” 2 (1975) 349.

⁸¹⁰ Cf. HRC, 228.

⁸¹¹ Cf. R. PANIKKAR, *Introducción*, en *Mito, Fe y Hermenéutica*, Barcelona 2007, 32 (=MFH).

la ciencia de la interpretación⁸¹², pero lo cierto es que Raimon Panikkar realizará un planteamiento novedoso de la hermenéutica aplicada al campo filosófico, pero de modo especial al campo del diálogo intercultural e interreligioso⁸¹³.

Raimon Panikkar distingue una triple hermenéutica o, como lo denomina él, un triple momento kariológico de la hermenéutica que están interconectados y sirven para superar el aislamiento humano. En primer lugar reconoce una hermenéutica morfológica que implica la explicación de los textos por parte de las personas más preparadas a los que aún no han tenido acceso al significado de una cultura concreta. Su objetivo es el desvelamiento progresivo de los elementos desconocidos mediante la comparación y su método es la lógica⁸¹⁴. En segundo lugar la hermenéutica diacrónica hace referencia al conocimiento del contexto, ya que la distancia en el tiempo entre el texto a analizar y la persona que lo desea entender ha podido oscurecer el dato original. La hermenéutica diacrónica se ocupa también de la ideología y del tiempo y su método es el histórico. Implica la salida de la propia situación personal para acceder a otra visión del mundo⁸¹⁵.

El tercer momento Panikkar lo denomina hermenéutica *diatópica* en ella la distancia a superar no es entre dos elementos ubicados dentro de la misma cultura que están separados por un arco temporal, sino que la distancia a salvar es entre dos lugares de comprensión y autocomprensión, entre dos culturas que no tienen elementos comunes de comprensión ni tienen raíces compartidas desde las que se han elaborado sus sistemas de pensamiento y de interpretación de la realidad⁸¹⁶. La hermenéutica *diatópica* parte de la convicción de que es necesario comprender al otro teniendo en cuenta que el otro no tiene nuestro mismo autoconocimiento y conocimiento de base. Está en juego el último horizonte humano y únicamente un

⁸¹² Cf. J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, I, Madrid 1982, 1493 (=J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, I.).

⁸¹³ Cf. M. AGÍS VILLAYERDE, *Historia de la Hermenéutica. Devenir y actualidad de la filosofía de la interpretación*, Madrid 2020, 348-349.

⁸¹⁴ Cf. MFH, 32-33.

⁸¹⁵ Cf. MFH, 33.

⁸¹⁶ Cf. V. PÉREZ PRIETO – J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*, 141-142.

contexto diferentes entre sí. El método utilizado es el ya estudiado diálogo dialógico, es el diálogo que traspasa el propio logos para llegar al reino dialógico y translógico del corazón, y que tenga como consecuencia a aparición del mito con el cual podamos entrar en comunión y que nos conduzca a compartir el mismo horizonte de inteligibilidad. La hermenéutica *diatópica* aspirar a conocer el pretexto, además del texto y el contexto⁸¹⁷.

De este modo la hermenéutica *diatópica* de Raimon Panikkar se convierte en una de las aportaciones más importantes realizadas por el autor a la filosofía imperativa y al diálogo entre las religiones. Es una hermenéutica capaz de expresar de forma satisfactoria la autocomprensión de dos o más tradiciones y de interpretar el sentido de sus experiencias, textos, costumbres, instituciones y otros elementos que compongan esa religión⁸¹⁸. Por ello la hermenéutica *diatópica* se convierte en una tarea colectiva y global, que no se fija únicamente en nuestros problemas, sino como dirá Panikkar, busca integrar la forma en que los demás están tratando sus asuntos, comenzando por un lugar que no tiene que ver con el nuestro⁸¹⁹.

La hermenéutica *diatópica* no es una teoría sino que es una verdadera praxis. La verdadera hermenéutica *diatópica* solamente la puedan aplicar aquellas personas que han atravesado existencialmente los límites de las dos culturas y se encuentran en su casa en ambas, así serán capaces de entender y de traducir⁸²⁰. Esta hermenéutica es capaz de llevar un lenguaje, una cultura, una filosofía o una religión a otra cultura, a otra filosofía y a otra religión. Panikkar llega a decir que la hermenéutica *diatópica* es tanto un arte como una ciencia, una praxis como una teoría⁸²¹. Es un encuentro creativo que tiene que irse

⁸¹⁷ Cf. MFH, 33-34.

⁸¹⁸ Cf. V. MERLO, *La dimensión índica del pensamiento de R. Panikkar: de la filosofía como descripción de ontofánias a la espiritualidad átmica*, en *Samādhānam. Homenaje a Raimon Panikkar*, “Ilu” anejo VI (2001), 29-30 (=V. MERLO, *La dimensión índica del pensamiento de R. Panikkar*).

⁸¹⁹ Cf. AFC, 431.

⁸²⁰ Cf. J.L. MEZA RUEDA, *La hermenéutica diatópica: un método para la teología de las religiones y el diálogo interreligioso*, “Reflexiones Teológicas” 1 (2007) 186.

⁸²¹ Cf. DFC, 92-93.

diseñando sin premisas, por ello no se pueden prescribir reglas específicas de interpretación⁸²².

Para poder interpretar otra filosofía distinta tenemos que ser capaces de ir a la escuela de esa filosofía y aprender, meternos en su discurso, en su universo tanto como nos sea posible, superando nuestros propios parámetros. Es un verdadero aprendizaje, incluso Panikkar va mucho más allá, y utiliza categorías espirituales, y dirá que se puede comparar a un auténtico proceso de conversión⁸²³. Raimon Panikkar llega a expresarlo en el diálogo cristiano-hindú del siguiente modo: “Un cristiano nunca llegará a entender totalmente el hinduismo mientras no se convierta, de una forma u otra, al hinduismo. Tampoco un hindú podrá entender plenamente al cristianismo mientras no se haga, de una forma u otra, cristiano”⁸²⁴.

En todo el recorrido del pensamiento de Raimon Panikkar hablando del diálogo y del discurso intercultural plantea una cuestión y es la dificultad de desarrollar una filosofía intercultural es que no existe una plataforma multicultural desde donde poder interpretar las culturas, ya que toda interpretación es nuestra interpretación⁸²⁵. Ante este planteamiento, Panikkar establece una posible solución que se enmarca en todo el planteamiento que hemos venido desarrollando. Para Panikkar la comunión en el *mythos* hace posible la comunicación intercultural, desde el momento en que nos permite captar lo que está diciendo un interlocutor aunque no seamos capaces de entender su mundo conceptual, y esto es posible porque el vehículo del *mythos* es el símbolo y lo que nos abre al *mythos* es la consciencia simbólica⁸²⁶. Para comprender una cultura no basta con entender o captar su mundo conceptual, hace falta también captar su mundo simbólico y a participar en su *mythos*. Y ello es gracias a que la comunión en el *mythos* es una comunión en nuestra humanidad⁸²⁷.

⁸²² Cf. J. PIGEM, *El pensament de Raimon Panikkar. Interdependència, pluralisme, interculturalitat*, 194.

⁸²³ Cf. DFC, 91.

⁸²⁴ Cf. R. PANIKKAR, *El Cristo desconocido del hinduismo. Para una cristofanía ecuménica*, Grupo Libro, Madrid 1994, 46 (=CDH).

⁸²⁵ Cf. PI, 377.

⁸²⁶ Cf. PI, 380.

⁸²⁷ Cf. PI, 382-383.

Otro punto a tener en cuenta con respecto a la comunión en el *mythos* es que el hecho de que tal conexión no se puede confundir con un consenso en el *logos*, ya que la comprensión de otra cultura nunca es completa. Así, la interculturalidad nos revela nuestros propios límites, nos enseña la tolerancia y nos muestra la contingencia de la condición humana⁸²⁸. Por último la comunión en el *mythos* crea solidaridad, pero sino no está compensada con el *logos* del diálogo intercultural corre el peligro de convertirse en puro fanatismo, una exaltación que puede ser superada si tenemos el tercer ojo abierto a la realidad de la mística⁸²⁹.

4.4.2 *Equivalentes homeomórficos*

Otro de los neologismos utilizados por Raimon Panikkar para desarrollar su visión de la interculturalidad es el concepto de *equivalentes homeomórficos* que es fundamental para poder realizar una hermenéutica *diatópica* y un diálogo dialógico que tenga sus frutos⁸³⁰. Es uno de los conceptos más interesantes del pensamiento de Panikkar ya que lo va a utilizar en el diálogo entre religiones y culturas, en especial al analizar los conceptos de las mismas. Una definición la podemos extraer de los escritos de Panikkar:

“Se entiende por equivalentes homeomórficos los símbolos y nociones que en otros sistemas de creencias o pensamiento muestran una analogía de tercer grado que los hace homeomórficos: es decir, desempeñan en los respectivos sistemas una función equivalente (no la misma) a la que la otra noción (o las otras) desempeña en el propio”⁸³¹.

Con este vocablo se pueden poner en relación conceptos, ideas y palabras de diferentes religiones y culturas que pueden tener entre sí cierta correspondencia o similitud. Panikkar dice que ha elaborado esta noción de *equivalentes homeomórficos* para referirse a nociones fundamentales que como analogados de tercer grado cumplen

⁸²⁸ Cf. PI, 383-385.

⁸²⁹ Cf. PI, 386-389.

⁸³⁰ Cf. J.L. MEZA RUEDA, *La Antropología de Raimon Panikkar*, 118.

⁸³¹ PHC, 34-35.

funciones similares en los sistemas que se pretende relacionar⁸³². Por tanto, se asemeja a la idea de analogía que pretende poner en conexión dos términos de dos sistemas u órdenes distintos que en parte se asemejan y en parte no⁸³³, pero Panikkar va un poco más allá y la denomina analogía de tercer grado⁸³⁴. Porque para él homeomorfismo no es lo mismo que analogía, ya que ésta representa una equivalencia funcional descubierta mediante la transformación topológica⁸³⁵. Por tanto, se trata de descubrir como en dos religiones aparentemente muy distintas se utilizan conceptos que en sus sistemas significan lo mismo⁸³⁶. Incluso para Panikkar este concepto ayudaría a percibir como todas las religiones están interconectadas entre sí, y aquí aplicaría otro de sus conceptos: la relatividad radical, que analizaremos más adelante. Así, la comparación entre religiones no sería cuestión de analogías, ya que, para Panikkar, son superficiales y siempre se necesita un *primun analogatum*, que sería más bien un intento de conocer las religiones desde dentro, de descubrir sus estructuras interiores y concretas y encontrar los correspondientes *homeomorfismos*. Las leyes topológicas no necesitan ser de naturaleza racional o lógica, como sucede en la topología geométrica. Este modelo puede servir no solo para encontrar similitudes doctrinales sino para explorar otras correspondencias o equivalencias⁸³⁷.

Como ya hemos apuntado, el concepto de *equivalentes homeomórficos* Panikkar lo utiliza y aplica al diálogo interreligioso y así lo hace en la relación entre cristianismo e hinduismo, la actitud recíproca que ambas religiones han de tener entre sí ha de ser una actitud *homeomórfica*⁸³⁸. Ello ocurre entre Dios y *Brahman*, que no resultan traducibles el uno por el otro, pero ambos representan un papel equivalente de ser el referente último en sus ámbitos religiosos⁸³⁹. Al mismo tiempo establece relaciones o similitudes

⁸³² Cf. EFH, 108.

⁸³³ Cf. J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, I, 147. W. BRUGGER, *Diccionario de Filosofía*, Barcelona 1994, 59.

⁸³⁴ Cf. V. PÉREZ PRIETO – J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*, 108.

⁸³⁵ Cf. DI, 66.

⁸³⁶ Cf. EFH, 108.

⁸³⁷ Cf. DI, 67.

⁸³⁸ Cf. CDH, 3.

⁸³⁹ Cf. EFH, 108.

homeomórficas entre Cristo y las imágenes de Dios en el hinduismo⁸⁴⁰, es decir el *equivalente homeomórfico* de Cristo en el cristianismo es *Īsvara* en el hinduismo⁸⁴¹. Algo similar sucede con el propio concepto de salvación visto desde la óptica hindú y visto desde la óptica cristiana⁸⁴². El propio concepto de cristofanía diseñado y explicitado por Panikkar es fruto de una visión más amplia del misterio de Cristo y abierta a otras concepciones religiosas, la cristofanía no excluiría ninguna epifanía de lo sagrado y de lo divino, algo que solamente es posible aplicando el concepto de *equivalentes homeomórficos*⁸⁴³.

Raimon Panikkar no solamente aplica este concepto a la cuestión religiosa sino que también lo utiliza en el ámbito de la filosofía. Ya que muchos de los conceptos, palabras o ideas de la filosofía occidental no encajan o no encuentran su concepto correlativo en otras culturas, en concreto en el hinduismo. Así, más que buscar una posible traducción más o menos literal es mucho mejor encontrar los *equivalentes homeomórficos* que describen las realidades de otras culturas⁸⁴⁴. Incluso eso ocurre con el concepto mismo de filosofía occidental, al buscar un correlativo en la cultura índica. Y más que buscar una filosofía en la India es más lógico preguntarse por aquella actividad humana cuyo objetivo es buscar y preguntarse por el significado de la realidad y por el sentido de la vida⁸⁴⁵. Es así porque la cultura índica no tiene una única palabra para designar lo que Occidente entiende por filosofía, no hay una traducción unívoca. Sin embargo en el mundo índico hay muchos nombres que cubren el campo de lo que en Occidente se denomina filosofía⁸⁴⁶. Raimon Panikkar encuentra un camino de solución a este problema por medio de la *homeomorfía* o también denominado por él: *equivalentes homeomórficos*.

⁸⁴⁰ Cf. CDH, 58.

⁸⁴¹ Cf. J.L. MEZA RUEDA, *La Antropología de Raimon Panikkar*, 118.

⁸⁴² Cf. CDH, 72.

⁸⁴³ Cf. PHC, 34.

⁸⁴⁴ Cf. EFH, 108.

⁸⁴⁵ Cf. EFH, 109-110.

⁸⁴⁶ Cf. EFH, 106-107.

4.5 Pluralismo cultural, religioso y filosófico

Una de las consecuencias más importantes del pensamiento filosófico de Raimon Panikkar es el pluralismo. Nuestro autor llega a esta convicción desde el análisis de la situación mundial que él experimenta a lo largo de los años. Constata cómo el encuentro entre personas, culturas, filosofías y religiones es una constante en la denominada aldea global, y ya no podemos vivir en compartimentos estancos⁸⁴⁷. Por ello hoy en día se acepta el pluralismo cultural, el pluralismo filosófico, el pluralismo religioso y el pluralismo teológico⁸⁴⁸. Panikkar percibió el pluralismo en su propia vida no como algo de índole puramente académica sino como una dimensión que cruzaba toda su existencia: “Estoy convencido de que el mayor servicio que puedo prestar a nuestro tiempo, entramado en una civilización monocultural y tecnocrática, puede consistir en comprometerme en la defensa del pluralismo”⁸⁴⁹. Reflexión sobre el pluralismo que había ido fraguando años antes y expresando en diversos textos. En su libro, *Los dioses y el Señor* (1967), afirma que hay un pluralismo filosófico y teológico dentro del cristianismo, expresado tanto en escuelas de teología como en diversos modos de experimentar el misterio cristiano⁸⁵⁰. Y del mismo modo también el hinduismo puede enseñarnos un pluralismo que nos ayude a no caer en el relativismo agnóstico, y nos muestre un pluralismo que fundamente la tolerancia, gracias a la diferencia que en el hinduismo se establece entre ortodoxia y ortopraxis⁸⁵¹. Pero su reflexión sobre el pluralismo no finaliza ahí sino que la seguirá desarrollando en innumerables trabajos en los cuales analiza desde diversas perspectivas las relaciones entre culturas, filosofías y religiones⁸⁵².

⁸⁴⁷ Cf. A. VOPINI, *Visión Mística*, Barcelona 2019, 19.

⁸⁴⁸ Cf. R. PANIKKAR, *Introducción*, en *Obras Completas*, VI. *Culturas y religiones en diálogo, I Pluralismo e interculturalidad*, Barcelona 2016, 20-21.

⁸⁴⁹ Cf. FEV, 111.

⁸⁵⁰ Cf. DS, 95.

⁸⁵¹ Cf. DS, 96.

⁸⁵² Sobre la cuestión del pluralismo en el pensamiento de Raimon Panikkar podemos citar las siguientes obras: R. PANIKKAR, *El mito del pluralismo. La Torre de Babel. Una meditación sobre la no-violencia*, en *Obras Completas*, VI. *Culturas y religiones en diálogo, I Pluralismo e interculturalidad*, Barcelona 2016, 39-83. R. PANIKKAR, *El desafío del*

Una posible definición de pluralismo nos la da Panikkar en uno de los coloquios que organizaba su amigo E. Castelli, “Por pluralismo entiendo la consciencia de la legítima coexistencia de sistemas de pensamiento, vida y acción que son considerados recíprocamente incompatibles”⁸⁵³. Definición que puede ser completada por otra tomada de su obra *La experiencia filosófica de la India* (2000):

“El pluralismo es una actitud humana que surge del reconocimiento de que hay sistemas de pensamiento, modos de dar sentido al mundo, métodos de analizar lo real y formas de comprenderlo que son mutuamente irreconciliables, de tal modo que nos quedamos sin criterio superior para poder decidir en favor de una u otra filosofía, excepto que desde nuestro criterio defendemos la nuestra”⁸⁵⁴.

Panikkar considera el pluralismo como un verdadero desafío a la razón moderna que ha conseguido una verdadera paz filosófica.

pluralismo, en *Obras Completas*, VI. *Culturas y religiones en diálogo*, 1 *Pluralismo e interculturalidad*, Barcelona 2016, 85-111. R. PANIKKAR, *Identidad religiosa y pluralismo*, en *Obras Completas*, VI. *Culturas y religiones en diálogo*, 1 *Pluralismo e interculturalidad*, Barcelona 2016, 113-141. R. PANIKKAR, *Pluralismo religioso: El desafío metafísico*, en *Obras Completas*, VI. *Culturas y religiones en diálogo*, 1 *Pluralismo e interculturalidad*, Barcelona 2016, 143-165. R. PANIKKAR, *Evangelio y pluralidad cultural*, en *Obras Completas*, VI. *Culturas y religiones en diálogo*, 1 *Pluralismo e interculturalidad*, Barcelona 2016, 167-175. R. PANIKKAR, *Pluralismo, Tolerancia y Cristiandad*, en *Obras Completas*, VI. *Culturas y religiones en diálogo*, 1 *Pluralismo e interculturalidad*, Barcelona 2016, 177-204. R. PANIKKAR, *La interpelación del pluralismo religioso. Teología católica del Tercer Milenio*, en *Obras Completas*, VI. *Culturas y religiones en diálogo*, 1 *Pluralismo e interculturalidad*, Barcelona 2016, 205-220. R. PANIKKAR, *Algunas observaciones sobre sincretismo y eclecticismo en relación con el crecimiento de la consciencia humana*, en *Obras Completas*, VI. *Culturas y religiones en diálogo*, 1 *Pluralismo e interculturalidad*, Barcelona 2016, 221-238. R. PANIKKAR, *De una pluralidad de religiones a un pluralismo religioso*, en *Obras Completas*, VI. *Culturas y religiones en diálogo*, 1 *Pluralismo e interculturalidad*, Barcelona 2016, 239-248. R. PANIKKAR, *Ecumenismo ecuménico y crítico*, en *Obras Completas*, VI. *Culturas y religiones en diálogo*, 1 *Pluralismo e interculturalidad*, Barcelona 2016, 249-261. R. PANIKKAR, *El fundamento del pluralismo ermeneutico nell'induismo*, en *Induismo. Il dharma de la India*, t.2, Milán 2017, 371-390. R. PANIKKAR, *Pluralismo filosófico y pluralidad de religiones*, en *Obras Completas*, IX. *Misterio y hermenéutica*, 2. *Fe, hermenéutica y palabra*, Barcelona 2018, 237-251. R. PANIKKAR, *Il Una teología indico-cristiana del pluralismo religioso nella prospettiva dell'interculturazione*, en *Opera Omnia*, Volume VII. *Induismo e cristianismo*, Milán 2018, 475-507.

⁸⁵³ R. PANIKKAR, *Pluralismo filosófico y pluralidad de religiones*, en *Obras Completas*, IX. *Misterio y hermenéutica*, 2. *Fe, hermenéutica y palabra*, Barcelona 2018, 239 (=PFPR).

⁸⁵⁴ Cf. EFH, 60.

Este desafío consiste en el hecho que se atreve a tocar el principio más valioso de nuestro tiempo. “la razón, inductiva y deductiva” que es el principal instrumento para captar la realidad, darle sentido, una herramienta que posibilita la configuración de la vida humana de un determinado modo. Dicho de modo más breve, no todo es reductible a la razón, no todo es *logos* en la vida humana, hacen falta los tres ojos que expresaba Hugo de San Víctor para captar la realidad: *oculus carnis*, *oculus rationis* y *oculus contemplationis*⁸⁵⁵. Panikkar toma el pluralismo no como una simple visión metafísica del universo que afecta a lo teórico sino como una actitud humana fundamental⁸⁵⁶. El pluralismo no es pluralidad, y sugiere que la realidad no es ni una ni múltiple, no es ni monista ni dualista⁸⁵⁷ es, en la visión panikkariana, adual⁸⁵⁸. En donde el pluralismo aparece como una consciencia de aceptación positiva de la diversidad⁸⁵⁹.

Cuando Panikkar la denomina como una actitud fundamental del ser humano sugiere, por un lado, que no pertenece a ningún sistema conceptual particular y, por otro, que es existencialmente humano, que pertenece a la existencia humana y a su praxis, y que somos conscientes de ello⁸⁶⁰. Esta praxis humana requiere dos intuiciones, la primera aceptar que nuestro saber no es absoluto, y segunda que no tenemos el ángulo completo de observación para captar en su totalidad el conocimiento, que tiene otras causas en diferentes sistemas de discernimiento, lo que aporta una dosis de relatividad a la postura que se quiera adoptar⁸⁶¹. El pluralismo surge cuando somos capaces de experimentar la relatividad de todos

⁸⁵⁵ Cf. R. PANIKKAR, *El desafío del pluralismo*, en *Obras Completas, VI. Culturas y religiones en diálogo, I Pluralismo e interculturalidad*, Barcelona 2016, 86-87 (=DP).

⁸⁵⁶ Cf. DP, 88.

⁸⁵⁷ Cf. A. ROSSI, *Pluralismo e armonía. Introduzione al pensiero di Raimon Panikkar*, Assisi 2011, 137-142.

⁸⁵⁸ Cf. R. PANIKKAR, *El mito del pluralismo. La Torre de Babel. Una meditación sobre la no-violencia*, en *Obras Completas, VI. Culturas y religiones en diálogo, I Pluralismo e interculturalidad*, Barcelona 2016, 51-54 (=MPTB).

⁸⁵⁹ Cf. MPTB, 55.

⁸⁶⁰ Cf. DP, 93.

⁸⁶¹ Cf. DP, 95-96.

nuestros conceptos, ideas, presupuestos y convicciones e incluso de nuestra propia condición humana como tal⁸⁶².

El pluralismo nos hará conscientes de nuestra contingencia, de nuestras limitaciones, incluso nos enseñará a vivir con nuestra vulnerabilidad y a hacer frente a nuestra falta de seguridad y de certidumbres totales⁸⁶³. Por ello, el método del pluralismo será el diálogo dialógico, ya tratado con anterioridad, un procedimiento en el que no se excluye ni la crítica o la refutación, solo la condena sin apelación, porque tal sistema no excluye el planteamiento dialéctico pero no se reduce a él⁸⁶⁴. De este modo, el pluralismo tiene como reto hacer frente a la diversidad sin abandonar la racionalidad, es el resultado de una reacción madura y realista del intelecto, no es una visión irracional de la realidad, que tras haber asimilado toda la experiencia humana acumulada de los últimos seis u ocho mil años, llega a la intuición que no es posible reducir la realidad a una unidad intelectual ni abandonarla como simple pluralidad no relacionada, lo que Panikkar denomina *diversitatis splendor*⁸⁶⁵.

La audacia intelectual de Panikkar le lleva a afirmar que “el pluralismo no es la mera justificación de una pluralidad de opiniones, sino la percepción de que lo real es más que la suma de todas las opiniones posibles”⁸⁶⁶. Esta convicción la aplica al pluralismo religioso del que hace amplios análisis. Para él cada religión tiene rasgos únicos y presenta diversas intuiciones, las cuales han de evaluarse en su propio terreno y según sus méritos⁸⁶⁷. Así la verdad de una religión solamente puede ser evaluada dentro del mito unificador que hace posible la autocomprensión⁸⁶⁸. Es decir desde la propia religión y no desde fuera. Así, en esta perspectiva y aplicado a la cuestión religiosa, Panikkar afirmará que una actitud pluralista hace

⁸⁶² Cf. R. PANIKKAR, *Identidad religiosa y pluralismo*, en *Obras Completas*, VI. *Culturas y religiones en diálogo, I Pluralismo e interculturalidad*, Barcelona 2016, 124 (=IRP).124.

⁸⁶³ Cf. DP, 97.

⁸⁶⁴ Cf. DP, 101.

⁸⁶⁵ Cf. IRP, 120.

⁸⁶⁶ MPTB, 83.

⁸⁶⁷ Cf. R. PANIKKAR, *Pluralismo religioso: El desafío metafísico*, en *Obras Completas*, VI. *Culturas y religiones en diálogo, I Pluralismo e interculturalidad*, Barcelona 2016, 145.

⁸⁶⁸ Cf. AI, 283.

posible que no se llegue al absolutismo de uno u otro signo, porque hemos experimentado que somos limitados y no absolutos. Pero al mismo tiempo el verdaderamente pluralista no renuncia a sus convicciones personales, simplemente no las absolutiza. El pluralismo significa el reconocimiento crítico de la condición humana, y, en cuanto a lo religioso, que nosotros no somos lo absoluto. El pluralismo no significa afirmar que hay muchas religiones verdaderas, ni que hay muchas verdades, ya que la verdad en sí es pluralista, no plural. Lo que realiza el pluralismo es reconocer que existen sistemas de creencias, cosmovisiones, filosofías o religiones que son mutuamente inconmensurables⁸⁶⁹. Panikkar pone en relación las diversas confesiones religiosas a través del diálogo que en su pensamiento recibe diversas denominaciones: diálogo dialógico, diálogo intrarreligioso y diálogo ecuménico, todos ellos son los que hemos desarrollado con anterioridad y constituyen la expresión y la consecuencia del pluralismo de Raimon Panikkar, así como condición necesaria para poner en práctica el pluralismo.

A modo de conclusión podemos decir que el problema del pluralismo aparece cuando en la vida nos enfrentamos a visiones del mundo, formas de pensamiento y estilos de vida que son irreconciliables entre sí, y se manifiesta de modo más pleno cuando se relacionan actitudes humanas últimas que no pueden reconciliarse entre sí en modo alguno. Panikkar dice con claridad que el pluralismo no es un paraguas bajo el cual se cobijan todas las concepciones vitales, y tampoco es una superestructura o supersistema. No podemos ser pluralistas si no estamos dispuestos a superar el principio de no contradicción o nuestro conjunto de códigos intelectuales, morales, estéticos u otros⁸⁷⁰. Todo ello no es óbice para que nuestro autor haya contado con diversos especialistas que ponen objeciones a su concepción sobre el pluralismo. Entre los mismos podemos citar a G.J. Larson: Para él no hay posibilidad de una vía media entre el relativismo y el racionalismo, y acusa a Panikkar de utilizar dos

⁸⁶⁹ Cf. IRP, 125-126.

⁸⁷⁰ Cf. AI, 276-277.

niveles de discurso, uno relativista y otro racionalista⁸⁷¹. La réplica de Panikkar a esta postura consiste en desarrollar y aplicar lo que él denomina *pars pro toto*⁸⁷², es decir, no tenemos necesidad de una teoría universal, sino una perspectiva global en la que cada uno de nosotros puede ser consciente del todo pero desde una perspectiva particular⁸⁷³.



⁸⁷¹ Cf. J. PIGEM, *El pensament de Raimon Panikkar. Interdependència, pluralisme, interculturalitat*, 206-209.

⁸⁷² Cf. V. PÉREZ PRIETO – J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*, 225-226.

⁸⁷³ Cf. AI, 302.

CAPÍTULO 5: FILOSOFÍA DE LA CIENCIA

5.1 Teofísica

Como ya apuntamos Raimon Panikkar obtiene su doctorado en Ciencias en el año 1958 analizando un concepto fronterizo entre ciencia y filosofía, y fruto del mismo se publicará el libro *Ontonomía de la ciencia. Sobre el sentido de la ciencia y sus relaciones con la filosofía*⁸⁷⁴. Aquí vemos el gran interés que mostró Panikkar hacia el mundo científico pero siempre en relación a la cuestión filosófica y teológica. Concibió que la separación entre filósofos y científicos, en sus ámbitos de investigación sin ningún tipo de interrelación, es insostenible y que los problemas a los que se enfrenta el hombre moderno son comunes a ambas ciencias, y que todos los avances técnicos invaden todos los ámbitos de la realidad humana⁸⁷⁵. Panikkar propugna que filósofos y científicos han de trabajar de forma conjunta ya que tienen un objetivo común el perfeccionamiento del ser humano, ayudarle a conseguir su fin⁸⁷⁶. Con este modo de acercarse a la realidad Raimon Panikkar ha pretendido definir una serie de neologismos con los que quiere realizar la pretensión de relacionar filosofía, ciencia, técnica y religión, y que son fundamentales en su pensamiento filosófico y religioso.

Uno de ellos es el de “Teofísica”, con él se pretende mucho más que armonizar ciencia con filosofía, el objetivo es una visión teológica de la ciencia. La teofísica no es la Física de Dios, sino el

⁸⁷⁴ Cf. R. PANIKKAR, *Ontonomía de la Ciencia*, Madrid 1961, 371 págs (=OC).

⁸⁷⁵ Cf. OC, 17-18.

⁸⁷⁶ Cf. V. PÉREZ PRIETO, *Más allá de la fragmentación de la teología, el saber y la vida: Raimon Panikkar*, Valencia 2008, 101-102 (=V. PÉREZ PRIETO, *Más allá de la fragmentación*).

Dios de la Física, es decir, el Dios creador del mundo, y el mundo no como ser autónomo sino como ser religado constitutivamente a Dios⁸⁷⁷. Panikkar pretende buscar una visión de la ciencia como teología, una concepción de la física como teofísica, como ciencia de Dios.⁸⁷⁸ Lo que le preocupa a Panikkar es la especulación científica como ámbito para descubrir a Dios, como revelación divina, como camino para conocer y acercarnos a Dios⁸⁷⁹. Pero ha de acercarse al Dios verdadero, que es Dios también de la ciencia, que es revelado por la misma ciencia, no solamente como fin último de la vida del hombre o de la ciencia misma, sino como cimiento último y estructura última de la propia ciencia. Así se interpreta la ciencia como teología⁸⁸⁰. La física se coloca en su justo lugar cuando ésta descubre que en su estudio se las está viendo con el mismo Ser divino⁸⁸¹.

La cuestión no es que Dios sepa matemáticas o física, “sino que la física y las matemáticas son, en cuanto tales, manifestaciones del espíritu divino y el mundo que ellas nos ayudan a conocer, el escabel de sus pies”⁸⁸². Es decir que nos interesa la ciencia como revelación de Dios, como conocimiento de su naturaleza. No es cuestión de que la ciencia se base en Dios o tenga como objetivo la divinidad, sino asumir que las ciencias son un ámbito del conocimiento y de contacto con Dios. Así nos lo dice el propio Panikkar:

“Existe la visión, no ya poética o mística del universo, sino la visión estricta y rigurosamente física y fisicomatemática del mundo material como un descubrimiento de Dios, como un conocimiento de lo Absoluto, como un contacto con el Ser”⁸⁸³.

En la relación entre la ciencia y la teología, según Panikkar, no basta con decir que la naturaleza refleja e imita a Dios, sino que hay

⁸⁷⁷ Cf. OC, 355.

⁸⁷⁸ Cf. V. PÉREZ PRIETO – J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*, 286.

⁸⁷⁹ Cf. R. PANIKKAR, *Introducción a la teofísica*, “Anthropos” 53-54 (1985) 57 (=IT).

⁸⁸⁰ Cf. OC, 356.

⁸⁸¹ Cf. IT, 57.

⁸⁸² OC, 357.

⁸⁸³ IT, 58.

que añadir que Dios imita y refleja la naturaleza⁸⁸⁴. De este modo, concibe que ciencia y teología pueden y deben mantener un diálogo y que pueden ayudarse en su dinamismo interno.

Hay que decir que el Dios de la teofísica no es necesariamente el Dios de un monoteísmo rígido, lo que la teofísica quiere subrayar es que la ciencia de la realidad material pertenece también a la teología⁸⁸⁵, porque el *logos* sobre el *theos* quiere abrazar toda la realidad. Este Dios de la teofísica es el misterio divino que habita en toda la realidad y no se encuentra tan sólo en un cielo trascendente⁸⁸⁶. Lo mismo sucede con el hombre en una visión teofísica, no está el mundo por un lado y el hombre por el otro, sino que hay un *antropocosmos*⁸⁸⁷, que a su vez culmina en un *teocosmos*, en el cual Dios no deja de ser el Dios del mundo, ni el mundo, el mundo de Dios⁸⁸⁸. La teofísica elabora una nueva relacionalidad de las tres realidades: Dios, Hombre y Cosmos, es lo que Panikkar definirá como visión o intuición cosmoteándrica⁸⁸⁹.

La teofísica no se limita a una visión teológica del mundo como creación de Dios, sino que va mucho más allá⁸⁹⁰. No pretende ver al Dios trascendente, sino ante todo ver el Dios de las cosas o el Dios en las cosas y ver la cosas en Dios, la concepción panikkariana espera ver a Dios mismo inseparable de las cosas, para lograrlo no recurre a la contemplación del más allá sino a la observación rigurosa del más acá, Panikkar afirma que la teofísica no es compatible con un Dios exclusivamente trascendente y absolutamente monoteísta⁸⁹¹.

La concepción de la teofísica, en el pensamiento de Panikkar, tiene su expresión en diferentes aspectos de la realidad científica. Uno de ellos es la cuestión del tiempo. Así, en la teofísica se valora el

⁸⁸⁴ Cf. OC, 358.

⁸⁸⁵ Cf. V. PÉREZ PRIETO – J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*, 286.

⁸⁸⁶ Cf. R. PANIKKAR, *La puerta estrecha del conocimiento. Sentidos, Razón y Fe*, Madrid 2009, 95 (=PEC)

⁸⁸⁷ Cf. R. PANIKKAR, *Sugerencias para una Teofísica*, “Civiltà delle Macchine”, 5 (1963) 5 (=ST).

⁸⁸⁸ Cf. PEC, 96.

⁸⁸⁹ Cf. R. PANIKKAR, *La intuición cosmoteándrica*, en *La nueva inocencia*, Estella 1993, 53-62.

⁸⁹⁰ Cf. ST, 5.

⁸⁹¹ Cf. PEC, 98.

tiempo lineal pero no es prisionero del mismo, la visión teofísica no es atemporal ni es eterna es tempiterna⁸⁹². La teofísica reconoce la distinción entre lo divino y lo material, pero no lo separa, como no separa el tiempo de la eternidad, la eternidad no viene después del tiempo⁸⁹³. De este modo, resitúa la concepción del propio tiempo, es capaz de captar en el tiempo todo el aspecto temporal y, por tanto, escatológico de las cosas concretas. La teofísica capta los tres tiempos juntos (presente, pasado y futuro) en un presente real⁸⁹⁴. Esta visión nos mantiene en constante apertura y preparados para cualquier eventualidad mientras las cosas son y el tiempo sigue su ritmo. Tiempo y eternidad se unen, así muerte y resurrección son dos categorías que enlazan perfectamente con la visión teofísica⁸⁹⁵.

La teofísica presenta una visión del mundo material auténticamente teológica, como visión de Dios que se revela inmanente en el universo, y no sólo en el conjunto sino en el detalle concreto y misterioso, y que la teofísica reelabora y profundiza⁸⁹⁶. No es una visión panteísta, sino una visión *advaita*, *a-dual* y que debe de regir entre física y teofísica. Las cosas no son Dios, pero no son sin Dios. Creación y conservación son un mismo acto, el creador no se retira después de la creación, ya que la creación es un acto continuo, o dicho de otro modo, es un acto eterno o tempiterno en el lenguaje de Panikkar. Así, la teofísica no solo da una nueva visión de la física sino de Dios. Para Panikkar la teofísica es una parte esencial de la teología pero, al mismo tiempo, es verdaderamente física, pero no una física segregada de la realidad por medio de abstracciones o meras conceptualizaciones. Donde no hay física no puede haber teofísica. La visión científico matemática nos revela un aspecto de la realidad e incluso de la realidad última que las tradiciones llaman Dios⁸⁹⁷.

Raimon Panikkar describe que la dimensión teológica de la teofísica aparece cuando consideramos que es un modo de acercarse a la realidad física con todos los medios que el hombre tiene para

⁸⁹² Cf. PEC, 100.

⁸⁹³ Cf. R. PANIKKAR, *Tempiternidad*, "Anthropos" 53-54 (1985) 61.

⁸⁹⁴ Cf. ST, 5-6.

⁸⁹⁵ Cf. PEC, 101-102.

⁸⁹⁶ Cf. ST, 4.

⁸⁹⁷ Cf. PEC, 103-104.

conocer la realidad sin excluir la fe⁸⁹⁸. Panikkar concibe la teofísica como una nueva visión de la teología, en la que se integra la propia física, así la teología no es únicamente la ciencia de los hechos revelados, sino que es una simbiosis entre un intelecto en busca de la fe y una fe que busca la inteligibilidad, es una apertura y un camino que nos sensibiliza para poder descubrir la dimensión recóndita y real de las cosas⁸⁹⁹. No es un fideísmo, es el aspecto contemplativo que no es desinterés por la materia, sino visión de la realidad como templo, como algo sagrada, como dirá Panikkar como “Sagrada Secularidad”⁹⁰⁰.

La teofísica fecunda y da nuevo sentido tanto a la física como a la teología. A la primera le devuelve la dignidad de ciencia sobre lo real, es decir sentido teológico ya que Dios no es lo puramente trascendente y extraño a la realidad material. La divinidad de la física es mucho más que la composición de fórmulas matemáticas y la teofísica es consciente de ello. La teofísica conduce la física al corazón mismo de la realidad. Así, la física también descifra la revelación de Dios⁹⁰¹. Por su parte, la teología le da una luz nueva que la reconcilia con el mundo científico, fundamentalmente porque revaloriza el mundo material ya que el da un valor teofísico a la corporeidad. Desde el punto de vista de lo cristiano se toma en serio la encarnación, la dignidad de la realidad material. La dimensión teológica de la creación material sólo puede venir de la aportación de la teofísica según Panikkar⁹⁰².

5.2 Tempiternidad

Un nuevo neologismo que acuña Raimon Panikkar es el de tempiternidad con el que quiere mostrar su concepción sobre el tiempo y su relación con el ser⁹⁰³. Es un claro modelo de aplicación del

⁸⁹⁸ Cf. PEC, 104.

⁸⁹⁹ Cf. ST, 6.

⁹⁰⁰ Cf. PEC, 104-105.

⁹⁰¹ Cf. ST, 6.

⁹⁰² Cf. PEC, 105-106.

⁹⁰³ Cf. V. PÉREZ PRIETO, *Más allá de la fragmentación*, 211-217.

pensamiento *advaitico* y *oximorónico*⁹⁰⁴ que tiene el autor, con el que desea mostrar que la naturaleza del tiempo es no-dual⁹⁰⁵, un tiempo que no es ni circular ni lineal⁹⁰⁶. Su concepción sobre el tiempo la expresa desarrollando tres vocablos: temporicidad, temporalidad y tempiternidad⁹⁰⁷. A través de los mismos desarrolla su concepción de la realidad temporal.

La temporicidad es la duración que los seres finitos tienen en el mundo, lo que les permite seguir existiendo, y esta temporicidad es a su vez triple, es el tiempo de las cosas físicas que se denomina tiempo, el tiempo de lo humano que es la temporalidad⁹⁰⁸, y el tiempo de los espíritus que denomina eviternidad⁹⁰⁹. A su vez, la temporalidad es el tiempo humano histórico que comporta presente, pasado y futuro. Es el tiempo que acaba aquí en la tierra, pero un tiempo peculiar que unifica el existir humano integrando el pasado en el presente, y éste lleva al primero en su salto hacia el futuro⁹¹⁰. Es aquel tiempo que termina aquí en la tierra mientras que el ser humano perdura más allá de la propia temporalidad⁹¹¹.

En tercer lugar, tenemos el concepto de tempiternidad que está en conexión con los anteriores. Como ya dijimos la temporalidad supone presente, pasado y futuro, en la tempiternidad se cristaliza el último momento del futuro temporal con toda la riqueza de los momentos anteriores, en la que concluye todo cambio y se encuentra, de hecho, más allá de las categorías de mutabilidad e inmutabilidad⁹¹². Es un concepto de gran complejidad que pretende expresar la

⁹⁰⁴ Para un desarrollo de este concepto y su importancia para el pensamiento del autor véase: V. PÉREZ PRIETO – J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*, 221-224.

⁹⁰⁵ Cf. J.L. MEZA RUEDA, *La Antropología de Raimon Panikkar y su contribución a la antropología teológica cristiana*, Bogotá 2009, 121-122.

⁹⁰⁶ Cf. R. PANIKKAR, *El presente tempiterno. Una apostilla a la historia de la salvación y a la teología de la salvación*, en *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner*, Madrid 1975, 149 (=PT).

⁹⁰⁷ Cf. V. PÉREZ PRIETO – J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*, 284.

⁹⁰⁸ Cf. R. PANIKKAR, *La misa como "consecratio temporis". La Tempiternidad*, en *Sanctum Sacrificum. V Congreso Eucarístico Nacional*, Zaragoza 1961, 80 (=MCT).

⁹⁰⁹ Cf. R. PANIKKAR, *Culto*, en *Obras Completas, IX. Misterio y hermenéutica, I. Mito, símbolo y culto*, Barcelona 2018, 511.

⁹¹⁰ Cf. CS, 90.

⁹¹¹ Cf. MCT, 240.

⁹¹² Cf. MCT, 81.

naturaleza del tiempo como a-dual, que no es ni meramente temporal ni eterno *sui generis* sino que es tempiterno, así el tiempo es rítmico no es ni circular ni lineal, es la experiencia rítmica de la vida⁹¹³. Descartando, de este modo, las dos concepciones tradicionales de la realidad temporal: la circular o la lineal.

Con la tempiternidad Raimon Panikkar quiere expresar que el ser y el tiempo están interrelacionados⁹¹⁴, de tal modo que nada está sin que sea tocado por el tiempo, ni siquiera lo eterno. “Cada ser tiene su tiempo” con esta expresión el autor define la relación que existe entre ambas realidades. El tiempo no es la mera envoltura externa del ser sino que es la dimensión constitutiva y específica de cada ser, cada ser solamente es en cuanto que dura y dura siendo ese ser y no otro⁹¹⁵. Panikkar lo expresa en los siguientes términos: “La tempiternidad es la temporidad de un ser que ha llegado a ser, que es, en la plenitud de su sentido, que ha llenado, por así decir, todos los huecos (potenciales) de su ser y que ha colmado todos los deseos (esperanzas) de su llegar a ser”⁹¹⁶. Así, su ser es total, está completo, no le falta nada, ha llegado a su término. Pero, al mismo tiempo, Panikkar diferencia tempiternidad de eternidad divina⁹¹⁷.

Pero la importancia del concepto tempiterno radica en su relación con otros vocablos del espectro intelectual panikkariano como son *advaita*, mística, secularidad sagrada o cosmoteandrismo⁹¹⁸, todos ellos forman parte de una misma visión de la realidad que Raimon Panikkar expresa a lo largo de sus escritos. Así “La mística no distrae de lo cotidiano, sino que lo conecta con lo tempiterno”⁹¹⁹ nos dirá el autor al relacionar mística y tempiternidad.

⁹¹³ Cf. PT, 148-149.

⁹¹⁴ Cf. V. PÉREZ PRIETO, *Más allá de la fragmentación*, 211.

⁹¹⁵ Cf. R. PANIKKAR, *Técnica y tiempo*, Buenos Aires 1967, 9 (=TT).

⁹¹⁶ MCT, 82.

⁹¹⁷ Cf. MCT, 82-83.

⁹¹⁸ Cf. R. PANIKKAR, *La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad*, Madrid 1999, 150.

⁹¹⁹ R. PANIKKAR, *La experiencia de la Vida. La mística*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, I. Mística, plenitud de Vida*, Barcelona 2015, 209.

5.3 Tecnocronía

Otro de los neologismos que acuña Raimon Panikkar es el de Tecnocronía al que dedica diverso tratamiento a lo largo de su obra intelectual⁹²⁰. Este concepto de Tecnocronía está profundamente unido a la visión del tiempo y de la eternidad que tiene el autor. Por un lado la eternidad solo corresponde a Dios, porque solo Dios es eterno, en cambio la criatura no lo es⁹²¹. Su concepción sobre el tiempo la hemos expresado en los tres vocablos: temporicidad, temporalidad y tempiternidad⁹²², explicitados en el anterior apartado.

Para Raimon Panikkar la tecnocronía es la reflexión filosófica y teológica sobre el ritmo temporal propio de la técnica⁹²³. El tiempo de la técnica es diferente al tiempo cósmico y al tiempo humano, es más, la tecnocronía, en palabras de Panikkar, no sólo transforma el tiempo cósmico sino también la propia temporalidad humana y, por todo ello, la técnica tiene el poder de transformar la naturaleza humana y la propia naturaleza⁹²⁴. Pero, al mismo tiempo, el tiempo de la técnica no es una temporalidad completamente independiente de la temporalidad humana y del tiempo cósmico, precisamente la tecnocronía existe gracias a estas dos temporidades. Tanto el hombre como la naturaleza tienen sus propios ritmos, la técnica introduce el ritmo del hombre en la naturaleza y el ritmo de la naturaleza en el hombre⁹²⁵.

De este modo, la técnica se convierte en mediadora entre el hombre y la naturaleza, en la concepción de Panikkar, ello es posible porque la morfología humana descubre en el hombre posibilidades de orden cósmico, y la técnica hace posible su realización⁹²⁶. Al mismo tiempo, en la naturaleza se descubren dimensiones y características

⁹²⁰ Cf. R. PANIKKAR, *Técnica y tiempo*, Editorial Columba, Buenos Aires 1967, 71 págs. R. PANIKKAR, *Technique et temps: La Technochronie*, en *Tecnica e Casistica. Tecnica, Escatologia e Casistica*, Padova 1964, 195-221.

⁹²¹ Cf. MCT, 82-83.

⁹²² Cf. V. PÉREZ PRIETO – J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*, 284.

⁹²³ Cf. TT, 9.

⁹²⁴ Cf. R. PANIKKAR, *Technique et temps: La Technochronie*, en *Tecnica e Casistica. Tecnica, Escatologia e Casistica*, Padova 1964, 195 (=TTT).

⁹²⁵ Cf. TT, 18.

⁹²⁶ Cf. TT, 23.

humanas: la materia se fatiga, da saltos, no es indiferente. Así se vuelve a la visión previa a la ciencia moderna en que la humanidad tenía una idea antropomórfica de la naturaleza, ello nos hace considerar, en palabras de Panikkar, que hemos de lograr un punto de vista más maduro en las relaciones entre hombre y naturaleza. Por todo ello, la técnica moderna pone de manifiesto esta faceta humana del mundo. A Raimon Panikkar todo el proceso descrito le lleva a concluir que la tecnocronía, como tiempo concreto de la máquina, conlleva cierto carácter de mediación, de acción sacerdotal que reside en las entrañas de la técnica⁹²⁷.

Panikkar quiere establecer una interrelación entre el hombre y la naturaleza, y entre el tiempo cósmico y el tiempo humano. La relación entre el hombre y la naturaleza es mediante la técnica, y la relación entre el tiempo humano y el tiempo de la naturaleza es la tecnocronía, que tiene en cuenta el tiempo cósmico⁹²⁸. La técnica hace posible una nueva relación entre el hombre y la naturaleza y en ella se descubre una relación de ontonomía⁹²⁹. Así, observamos la interrelación que existe en el pensamiento de Panikkar de sus conceptos fundamentales como son: teofísica, ecosofía, tecnocronía y ontonomía, y que sirven para desarrollar el pensamiento filosófico y científico del autor.

Un último apunte que hemos de explicitar acerca de la tecnocronía son las implicaciones que esta concepción tiene sobre la escatología. Raimon Panikkar afirma que hay una función escatológica de la técnica y que tiene una triple función catártica⁹³⁰. La tecnocronía se nos presenta como un índice fenomenológico de la resurrección de la carne, el tiempo de la técnica tiene una dimensión escatológica. Así la técnica encuentra su lugar en la economía de la salvación y entra de lleno en la teología de la historia⁹³¹.

Exponemos la triple función catártica de la técnica según la concepción de Raimon Panikkar:

⁹²⁷ Cf. TT, 23.

⁹²⁸ Cf. V. PÉREZ PRIETO – J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*, 265.

⁹²⁹ Cf. TT, 40.

⁹³⁰ Cf. TTT, 209-221.

⁹³¹ Cf. TT, 50-51.

La primera sería destruir la ficción del individuo pero no de la persona⁹³². Más que nunca en las sociedades modernas el individuo se diluye en la masa y la técnica ayuda a que las diferencias entre los individuos desaparezcan, lo mismo sucede con los medios de comunicación que sirven para eliminar las diferencias, todo se convierte en colectivo⁹³³.

La segunda función catártica de la técnica consiste en la destrucción de otro ídolo, que consiste en afirmar que el paraíso está en la tierra. Ello es debido a que según Panikkar “la técnica destruye el mundo y agota el tiempo, lleva al hombre al abismo de sí mismo y lo arroja a la sima de un superhombre en el que el individuo se ahora”⁹³⁴. La salvación no se puede encontrar en este mundo, sino que debe de estar en una auténtica resurrección y en una existencia superior donde no habrá tiempo. E incluso se derrumba la visión de un paraíso espiritualista y desencarnado, y ello sucede a medida que la mentalidad técnica avanza en la historia⁹³⁵.

Por último, la tercera función de la técnica es su misión escatológica, tanto para el individuo como para la colectividad humana. Según Panikkar el tema de la muerte ha sido soslayado y arrinconado en las sociedades modernas, aun así, la técnica moderna produce más muertes violentas que otras realidades. La técnica produce movimiento y nos convierte en nómadas con relación al espacio y al tiempo, e incluso con nosotros mismos. Pero el cambio implica muerte y, diariamente y gracias a la técnica, el hombre se enfrenta cada día con la muerte. Aquí tenemos la expresión de nuestra condición humana de nuestra existencia temporal amenazada por la tecnocrónia: el camino hacia la muerte⁹³⁶.

En este campo Raimon Panikkar concibe una unidad entre Ciencia y Filosofía, ambas dimensiones del saber se complementan⁹³⁷. Busca garantizar la unidad sin perder la analogía, y sostener la

⁹³² Cf. TTT, 211-212.

⁹³³ Cf. TT, 51-52.

⁹³⁴ Cf. TT, 53.

⁹³⁵ Cf. TT, 55.

⁹³⁶ Cf. TT, 56-57.

⁹³⁷ Cf. A. LÓPEZ QUINTAS, *Filosofía Española Contemporánea. Temas y autores*, Madrid 1970, 647.

diversidad sin caer en el dualismo. Ciencia y Filosofía se complementan y se necesitan, solo la simbiosis armónica de ambas puede ofrecer una visión correcta de la realidad física⁹³⁸.



⁹³⁸ Cf. OC, 8.



SEGUNDA PARTE
ESPIRITUALIDAD, RELIGIÓN Y
SABIDURÍA





CAPÍTULO 6: CLAVES DE LA ESPIRITUALIDAD PANIKKARIANA.

6.1. Conceptos de la espiritualidad panikkariana

6.1.1 El concepto de Espiritualidad

La cuestión de la espiritualidad es una de las dimensiones más importantes de la trayectoria personal e intelectual del Raimon Panikkar. Una muestra de ello es que, a la hora de editar sus *Obras Completas*, Raimon Panikkar dedica dos volúmenes a recopilar aquellas obras que adscribe a este ámbito del saber y del vivir⁹³⁹. No es fácil determinar que obras son exclusivamente filosóficas o teológicas, ya que el tema espiritual está presente en muchas de ellas. Ya que una de las características de Raimon Panikkar es su capacidad para interrelacionar estos tres ámbitos: filosofía, teología y espiritualidad.

Una de las cuestiones a tener en cuenta a la hora de laborar un concepto de espiritualidad en Raimon Panikkar es tener en cuenta otras definiciones que se han realizado de este vocablo. Hemos de decir que la palabra espiritualidad designa un conjunto de realidades muy variadas, muchas veces unidas y alejadas entre sí⁹⁴⁰. Incluso hay pluralidad de espiritualidades dentro de una misma religión, aunque el concepto espiritualidad puede no estar necesariamente unido a una

⁹³⁹ Cf. R. PANIKKAR, *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, 1. Mística, plenitud de Vida*, Herder, Barcelona 2015, 467 págs. R. PANIKKAR, *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, 2. Espiritualidad, el camino de la vida*, Barcelona 2015, 578 págs.

⁹⁴⁰ Cf. M. MORENO VILLA, M. (dir.), *Diccionario de Pensamiento Contemporáneo*, Madrid 1997, 422.

religión concreta⁹⁴¹. Así, en un sentido amplio, y siguiendo a J.M. García podemos decir que “La espiritualidad se identifica con una determinada actitud del hombre al afrontar la finitud y la radicalidad de la existencia humana refiriéndose a ciertos valores profundos y vitales que lo animan a pensar, a sentir y a actuar”⁹⁴². Desde el punto de vista de la fe cristiana podemos denominar espiritualidad como “vivir bajo la acción del Espíritu”⁹⁴³. Panikkar nos dirá que espiritualidad sugiere un primado del espíritu, ya que “el espíritu es el símbolo de la parte más noble de la realidad”⁹⁴⁴. También podemos aportar la definición de Han Urs von Balthasar que define espiritualidad como “La actitud básica, práctica o existencial, propia del hombre y que es consecuencia y expresión de una visión religiosa –o, de un modo más general, ética – de la existencia”⁹⁴⁵. Con el término espiritualidad se “designa las relaciones del hombre con Dios y todo lo que esas relaciones incluyen en actitudes y formas de expresión”⁹⁴⁶.

Raimon Panikkar también entra en las disquisiciones sobre lo qué es espiritualidad, nos dice que la mayor parte de los autores la ponen en relación a la religión, y a un cuerpo dogmático, aunque también apunta que muchas personas que se declaran no religiosos se interesan por la religión⁹⁴⁷. Incluso el concepto espiritualidad se ha

⁹⁴¹ Para esta cuestión remitimos a las siguientes obras: A. COMTE-SPONVILLE, A., *El alma del ateísmo. Introducción a una espiritualidad sin Dios*, Barcelona 2014, 216 págs. A. RAMOS GONZÁLEZ, *Ateísmo y Espiritualidad*, “Ilu” 21 (2016) 165-183. J.A. ESTRADA, *Las muertes de Dios. Ateísmo y Espiritualidad*, Madrid 2018, 216 págs. S. GARCÍA MOURELO, *Búsqueda de una espiritualidad sin Dios*, “Razón y Fe” 279 (2019) 311-322. F. MAYORGA, *El ateísmo sagrado. Hacia una espiritualidad laica*, Barcelona 2017, 256 págs.

⁹⁴² Cf. J.M. GARCÍA, *Manual de Teología Espiritual. Epistemología e interdisciplinariedad*, Salamanca 2015, 48.

⁹⁴³ Cf. S. GAMARRA, *Teología Espiritual*, Madrid 2004, 36.

⁹⁴⁴ R. PANIKKAR, *Aspectos de una espiritualidad cosmoteándrica*, en *Obras Completas, VIII. Visión trinitaria y cosmoteándrica: Dios-Hombre-Cosmos*, Barcelona 2016, 367 (=AEC).

⁹⁴⁵ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *El Evangelio como criterio y norma de toda espiritualidad en la Iglesia*, “Concilium” 9 (1965) 7-8.

⁹⁴⁶ Cf. W. BEINERT (dir.), *Diccionario de teología dogmática*, Barcelona 1990, 260.

⁹⁴⁷ Cf. R. PANIKKAR, *Espiritualidad Hindú, sanâtana dharma*, Barcelona 2005, 49- 50 (=EH).

introducido en el propio lenguaje contemporáneo como un sustitutivo de la palabra religión⁹⁴⁸. Nuestro autor acaba diciendo que:

“Por espiritualidad podría entenderse aquella expresión de la vida humana que, superando la antropología dualista (cuerpo/alma), se deja también impregnar, o mejor dicho vivificar, por el Espíritu como símbolo de una tercera dimensión en la que el hombre es consciente de vivir”⁹⁴⁹.

Este concepto es una definición muy abierta y valedera para diversas concepciones, tanto religiosas como no religiosas. La espiritualidad nos da una visión más amplia y completa de nosotros mismos, nos dice Panikkar. A diferencia de la religión, la espiritualidad quiere ser una encarnación de la visión religiosa en la cotidianidad y, por ello, la espiritualidad es una actitud religiosa particular⁹⁵⁰. La espiritualidad para Panikkar es capaz de dar una visión más profunda e incluso más plena de la realidad⁹⁵¹. En otro de sus trabajos nos dirá que “La espiritualidad representa la actitud fundamental del hombre ante su fin último”⁹⁵². Por ello, y como ya hemos apuntado, no podemos confundir espiritualidad con religión. La espiritualidad es una realidad mucho más flexible que una religión institucionalizada, la cual no se expresa necesariamente en unos ritos, estructuras, símbolos que si ha de tener toda religión. Por ello, una religión puede contener diversas espiritualidades, pues la espiritualidad no está ligada y sometida a ningún dogma o institución. Panikkar llega a afirmar que más bien es una actitud mental que se puede atribuir a diversas religiones⁹⁵³.

Panikkar no entiende la espiritualidad como algo puramente intelectual, y no se acerca a ella desde esa perspectiva, se aproxima a

⁹⁴⁸ Cf. AEC, 367.

⁹⁴⁹ EH, 50.

⁹⁵⁰ Cf. R. PANIKKAR, *Algunos aspectos fenomenológicos de la espiritualidad hindú actual*, en *Misterio y Revelación. Hinduismo y Cristianismo: Encuentro de dos culturas*, Madrid 1971, 28.

⁹⁵¹ Cf. EH, 50-51.

⁹⁵² R. PANIKKAR, *La Trinidad. Una experiencia humana primordial*, en *Obras Completas, VIII. Visión trinitaria y cosmoteándrica: Dios-Hombre-Cosmos*, Barcelona 2016, 113 (=TEHP).

⁹⁵³ Cf. TEHP, 113.

la misma desde el plano existencial. Él ha entendido que el mito le ha guiado en un doble sentido, por un lado le ha enseñado aceptar el *dharma* de su existencia concreta y por otro a “dedicarme a configurar una nueva espiritualidad, que intenta un diálogo con el fundamento de la naturaleza humana, considerando el espíritu tan fundamental como el logos”⁹⁵⁴. A ello dedicará toda su vida, y su obra escrita será expresión de esta pretensión. Así, Panikkar se le va a considerar un profeta para la espiritualidad contemporánea, él afirmaba que el cristianismo del futuro será místico o no será, frase que más tarde adoptó Karl Rahner⁹⁵⁵.

Panikkar expone su idea de espiritualidad para el tiempo presente. Para él la espiritualidad no debe de estar ceñida a ninguna cultura o religión. La espiritualidad debe ser una “carta de navegar” por el mar de la existencia humana, para que pueda abarcar todos los caminos, sensibilidades y concepciones humanas de la vida⁹⁵⁶. Para llegar a esto Panikkar expone dos caminos. El primero es volver a las raíces a las tradiciones que nos legaron nuestros místicos, ya que sin ellas lo que aparece es pura superficialidad. En segundo lugar, es tener en cuenta las tradiciones diferentes de Occidente, porque la solución o el camino no lo tiene una sola religión o cultura, nos dirá Panikkar, hay que tenerlas en cuenta a todas. Nuestro autor es partidario de una espiritualidad integral que tenga en cuenta todos los aspectos de la realidad⁹⁵⁷.

Así, para Raimon Panikkar la gran crisis de la espiritualidad contemporánea, de las religiones y de otras muchas cosas es realmente una crisis de universalidad, que impide crear un orden universal para todos⁹⁵⁸. Panikkar es partidario de crear los cauces para la aparición de una espiritualidad universal o, en otras palabras, de buscar una espiritualidad integral para nuestro tiempo que tuviese la capacidad de

⁹⁵⁴ R. PANIKKAR, *La filosofía como estilo de vida*, en *Invitación a la sabiduría*, Madrid 1998, 121 (=FEV).

⁹⁵⁵ Cf. M. BIELAWSKI, *Panikkar. Una Biografía*, Barcelona 2014, 148-149.

⁹⁵⁶ Cf. R. PANIKKAR, *Una espiritualidad para nuestro tiempo*, en *La nueva inocencia*, Estella 1993, 314-315 (=NI28).

⁹⁵⁷ Cf. NI28, 316-317.

⁹⁵⁸ Cf. R. PANIKKAR, *El Gozo Pascual. Camino espiritual cristiano*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, 2. Espiritualidad, el camino de la vida*, Barcelona 2015, 125.

armonizar las tres dimensiones de la espiritualidad expresadas en el budhismo, el cristianismo y el hinduismo⁹⁵⁹.

Estas tres dimensiones de toda espiritualidad o formas de espiritualidad son: acción, amor y conocimiento, o en otros términos espiritualidades centradas en la iconolatría, el personalismo y el misticismo. El primero desarrollaría su condición humana en la adopción de un ídolo, imagen o icono que va orientando la vida, los pensamientos, las aspiraciones hacía un modo concreto de actuar. El segundo establece una relación con el misterio divino en lo profundo del alma humana y que sólo se puede hacer efectivo por el amor, en la íntima relación personal y por el diálogo. El tercero intenta penetrar en lo más profundo del ser y buscar las razones para vivir y aceptar plenamente su propia humanidad⁹⁶⁰. También se pueden denominar Iconolatría, Personalismo y *Advaita*, y que desarrollaremos más adelante.

6.1.2 El concepto de Religión

Posiblemente al tema de la religión sea a uno de los que más horas de trabajo e investigación ha dedicado Panikkar en toda su actividad intelectual. Ejemplo de ello es la gran cantidad de obra escrita que dedica a este aspecto. Para Panikkar el hombre ontológicamente a-religioso no existe⁹⁶¹, lo que supone para él que la religión en una dimensión constitutiva del ser del hombre⁹⁶². El objetivo de este apartado no es realizar un tratado sobre la religión en el pensamiento de Raimón Panikkar, sino exponer, de modo conciso, el concepto de Religión que él propone, ya que la vivencia de la religión tiene como uno de los grandes exponentes de sí misma a la espiritualidad. A lo que añade que una religión puede incluir diversas espiritualidad ya que la espiritualidad no está ligada a ningún dogma o

⁹⁵⁹ Cf. V. MERLO, *La dimensión índica del pensamiento de R. Panikkar: de la filosofía como descripción de ontofanías a la espiritualidad átmica*, en *Samâdhânam. Homenaje a Raimon Panikkar*, "Ilu" anejo VI (2001), 42-46.

⁹⁶⁰ Cf. TEHP, 114.

⁹⁶¹ Cf. R. PANIKKAR, *La India. Gente, cultura, creencias*, Madrid 1960, 92.

⁹⁶² Cf. R. PANIKKAR, *Iconos del Misterio*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, 2. Espiritualidad, el camino de la vida*, Barcelona 2015, 48

institución⁹⁶³. Por ello he considerado importante abordar esta cuestión para captar en su profundidad la espiritualidad panikkariana.

Raimon Panikkar elabora una profunda crítica al concepto moderno de religión, el cual concibe a la religión únicamente como la institución social, la religión organizada con una estructura ideológica dogmática. Este concepto ha perdido el sentido primigenio de religiosidad, como dimensión humana, que une o religa el espíritu con el alma y con el cuerpo. Al mismo tiempo, es el impulso o fuerza que une a los hombres entre sí y con la misma tierra y con el universo entero⁹⁶⁴. Es Aquel anhelo o atracción que nos lleva a establecer un vínculo con el Misterio, lo Infinito, el Abismo, la Nada, “Dios” en palabras del propio Panikkar⁹⁶⁵. Como dirá K. Rahner las religiones “sólo son religión en la medida en que logran realmente ligar de manera existencial al hombre con el Dios vivo”⁹⁶⁶. Para Panikkar el fin de la Religión es la salvación y cada religión es un camino de salvación no una filosofía⁹⁶⁷, e incluso él va más allá y enunciará que toda auténtica religión es camino de salvación⁹⁶⁸. Panikkar también hablará de la religiología, entendida como un concepto meramente intelectual, y el religionismo, como pertenencia a un grupo religioso⁹⁶⁹. Desde esta perspectiva Panikkar elaborará toda una concepción del diálogo interreligioso al que dedicará innumerables páginas de sus obras⁹⁷⁰. Ya que cada religión quiere mostrar un

⁹⁶³ Cf. TEHP, 113.

⁹⁶⁴ Cf. R. PANIKKAR, *Nueve apuntes para una reflexión sobre la religión*, Quaderns de la Mediterrània 6 (2006) 67 (=NAR).

⁹⁶⁵ Cf. AEC, 368.

⁹⁶⁶ Cf. K. RAHNER, *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*, Barcelona 2006, 238.

⁹⁶⁷ Cf. R. PANIKKAR, *Los dioses y el Señor*, Buenos Aires 1967, 76

⁹⁶⁸ Cf. R. PANIKKAR, *Toda auténtica religión es camino de salvación*, en *Obras Completas, II. Religión y religiones*, Barcelona 2015, 355-367.

⁹⁶⁹ Cf. NAR, 67-68.

⁹⁷⁰ Cf. R. PANIKKAR, *El diálogo intrarreligioso*, en *Obras Completas, VI. Culturas y religiones en diálogo, 2. Diálogo intercultural e interreligioso*, Barcelona 2017, 29-179. R. PANIKKAR, *El diálogo intrarreligioso según Ramón Llull*, en *Obras Completas, VI. Culturas y religiones en diálogo, 2. Diálogo intercultural e interreligioso*, Barcelona 2017, 181-188. R. PANIKKAR, *Algunas observaciones sobre el diálogo interreligioso*, en *Obras Completas, VI. Culturas y religiones en diálogo, 2. Diálogo intercultural e interreligioso*, Barcelona 2017, 189-197. R. PANIKKAR, *El encuentro entre religiones es una necesidad vital*, en *Obras Completas, VI. Culturas y religiones en diálogo, 2. Diálogo intercultural e*

camino para la realización de la realidad y la realidad es entera. Y cada ser humano, cada religión participa, experimenta y vive en ese todo de un modo limitado⁹⁷¹.

Panikkar define la religión como una realidad dinámica y vital. El espíritu humano es esencialmente religioso. La religión es una relación vital del hombre con la Divinidad⁹⁷², así la religión se convierte en una forma de vida, una manera de ver las cosas y de reaccionar ante ellas en relación con el ser subsistente y trascendente⁹⁷³. Pero, para elaborar una certera definición de religión, Panikkar expone que el concepto de religión tiene un doble significado. Por un lado, se puede definir como una virtud particular que nos pone en relación con Dios rindiéndole el culto debido, es la ya tradicional virtud de la religión⁹⁷⁴. Y que sigue de cerca la definición tradicional de la virtud cristiana de la religión: “La religión es una virtud moral sobrenatural que inclina a nuestra voluntad a dar a Dios el culto que se le debe por su excelencia infinita y por el supremo dominio que tiene sobre nosotros”⁹⁷⁵. Y el segundo sería el conjunto de prácticas religiosas pero que son sólo la manifestación del espíritu de la religión, que es el vínculo que trasciende espacio y tiempo, que une en esta tierra al hombre con Dios⁹⁷⁶. Este segunda definición

interreligioso, Barcelona 2017, 203-244. R. PANIKKAR, *El diálogo humano en la interdependencia religiosa*, en *Obras Completas*, VI. *Culturas y religiones en diálogo*, 2. *Diálogo intercultural e interreligioso*, Barcelona 2017, 245-251. R. PANIKKAR, *Para un diálogo de las civilizaciones*, en *Obras Completas*, VI. *Culturas y religiones en diálogo*, 2. *Diálogo intercultural e interreligioso*, Barcelona 2017, 253-268. R. PANIKKAR, *Diálogo budhista-cristiano. Sânyatâ-Plêrôma: la respuesta budhista y la cristiana a la situación humana*, en *Obras Completas*, VI. *Culturas y religiones en diálogo*, 2. *Diálogo intercultural e interreligioso*, Barcelona 2017, 271-296. R. PANIKKAR, *Diálogo hindú-cristiano. Advaita y Bhakti*, en *Obras Completas*, VI. *Culturas y religiones en diálogo*, 2. *Diálogo intercultural e interreligioso*, Barcelona 2017, 297-310. R. PANIKKAR, *Un desafío intercultural. Bhakti – Karunâ - Agapê*, en *Obras Completas*, VI. *Culturas y religiones en diálogo*, 2. *Diálogo intercultural e interreligioso*, Barcelona 2017, 311-324.

⁹⁷¹ Cf. R. PANIKKAR, *La plenitud del hombre. Una cristofanía*, Madrid 1999, 192.

⁹⁷² Cf. DIA, 172.

⁹⁷³ Cf. R. PANIKKAR, *Espíritu religioso del pueblo castellano*, “Nuestro Tiempo” 111 (1963) 225.

⁹⁷⁴ Cf. R. PANIKKAR, *Religión y religiones*, en *Obras Completas*, II. *Religión y religiones*, Barcelona 2015, 73 (=RR).

⁹⁷⁵ Cf. A. TANQUEREY, *Compendio de Teología Ascética y Mística*, Madrid 1990, 554.

⁹⁷⁶ Cf. RR, 73.

enlaza mejor con toda la Filosofía de la Religión, algunos con connotaciones éticas como Kant, para Hegel la religión se identifica con la conciencia de la esencia absoluta sabida por el ser humano, Schleiermacher la sitúa en el campo de la intuición y de la contemplación⁹⁷⁷. Todos estos ejemplos nos dan una idea la complejidad que supone confeccionar una definición de Religión.

Ambos significados, expresados por Panikkar, están conectados, y toda ortodoxia afirmará que el medio habitual para conseguir el fin de la religión es el culto religioso, ya sea un acto interno o externo⁹⁷⁸. Otras de las características que definen el hecho religioso y, por ello, la religión, para Panikkar, es la dependencia total que el hombre tiene de Dios, se le llame absoluto o de otra manera, ya sea inmanente o trascendente. Es una dependencia de Dios que se mantiene en el tiempo y que lleva a la unión con él. Esta unión penetra la esencia y la existencia de nuestro ser, y es una dependencia constitutiva de nuestro ser. Esta dependencia es el origen de nuestro devenir, que da sentido a su proceso histórico y a su peregrinaje terreno⁹⁷⁹. Además, el hombre debe de participar de este devenir de manera consciente y libre ya que “sin consciencia y libertad no hay religión posible”⁹⁸⁰.

Para Panikkar la religión es el hecho más personal e íntimo de cada ser humano, ya que es el camino ontológico que conduce a realizar la propia perfección. Y es, por tanto, la realidad que le es propia con respecto a los otros seres, y es así la categoría que mejor define al hombre, característica que le es propia, es el *animal religiosum*. Otra característica de la religión es la polaridad complementaria, en la que el hombre busca a Dios y Dios desciende hacía el hombre⁹⁸¹. También la religión es una forma de consciencia de la propia religación para con Dios⁹⁸², el cual sugiere los medios

⁹⁷⁷ Cf. J. SAHAGÚN LUCAS, *Fenomenología y Filosofía de la religión*, Madrid 1999, 92.

⁹⁷⁸ Cf. RR, 73.

⁹⁷⁹ Cf. RR, 77-78.

⁹⁸⁰ RR, 78.

⁹⁸¹ Cf. RR, 78-79.

⁹⁸² En la línea de la definición tradicional de religión: J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, IV, Madrid 1982, 2834. W. BRUGGER, *Diccionario de Filosofía*, Barcelona 1994, 475.

para llegar hasta él. La religión no es sólo la realidad de la dependencia sino la consciencia de esa dependencia. A ello hemos de añadir que la religión sobrepasa la dimensión ontológica de nuestro ser, es una dimensión sociológica que echa sus raíces no solo en el individuo sino en la sociedad. Lo que nos lleva a firmar que el concepto de religión que establezcamos dependerá del concepto que tengamos de hombre⁹⁸³.

Para Panikkar “La religión no tiene otro objetivo que el de guiar al hombre a su fin, que es su ser definitivo, por eso su naturaleza está ligada a la estructura misma del hombre”⁹⁸⁴. Y que consta de dos dimensiones: un aspecto intelectual y un aspecto emocional, y ambas dimensiones son el reflejo de la participación en un Ser Creador. Todo ello le lleva a afirmar a Panikkar que la religión es un hecho antropológico que tiene su fundamento en la naturaleza propia del hombre. Un hombre que es unidad de espíritu y cuerpo, con tres aspectos diversos: cognoscitivo, volitivo y emocional. Es un ser social, religado no solo con la sociedad sino también con el cosmos material y el universo espiritual. Y, al mismo tiempo, es un yo, un ser en potencia, una participación en aquel que realmente es⁹⁸⁵.

Para Panikkar es en las religiones donde el hombre ha alcanzado las cumbres más elevadas de la experiencia humana. Es donde el hombre ha alcanzado las más altas cotas de humanidad, y también donde se ha desencadenado las perores pasiones y las más peligrosas actitudes⁹⁸⁶. Para Raimon Panikkar uno de los hechos culturales más importantes de la humanidad es que el hombre no puede vivir sin religión y que ésta es una dimensión misma del hombre, no una institución o sistema cerrado⁹⁸⁷. Ello le conduce a hablar del futuro de la religión. Para nuestro autor el concepto tradicional de religión está en crisis, ya que el concepto ya no se

⁹⁸³ Cf. RR, 80-81.

⁹⁸⁴ RR, 81.

⁹⁸⁵ Cf. RR, 81-82.

⁹⁸⁶ Cf. R. PANIKKAR, *La armonía invisible: ¿Una teoría universal de la religión o una confianza cósmica en la realidad?*, en *Obras Completas, II. Religión y religiones*, Barcelona 2015, 298.

⁹⁸⁷ Cf. R. PANIKKAR, *Religión y mundo moderno*, en *La nueva inocencia*, Estella 1993, 191.

adecua a lo que están viviendo numerosas personas en la humanidad⁹⁸⁸. Por ello, es necesario para Panikkar la búsqueda de una religión universal, que no puede ser ninguna de las religiones institucionalizadas de la actualidad⁹⁸⁹. La religión del futuro nuestro autor la quiere encontrar en el futuro del hombre, en su propia religiosidad constitutiva, en la religiosidad personal de cada ser humano y que supera la religión individual⁹⁹⁰. Panikkar va mucho más allá y dirá que la religión del futuro se ha de encontrar en la religiosidad cosmoteándrica, ya que para él la religión no solo religa al hombre con Dios sino con el universo entero. Para Panikkar la religión del futuro ha de impregnar toda la existencia y mantener la religación con todas las esferas de la realidad y, por ello, no puede estar vinculada a ninguna institución especializada⁹⁹¹. Ello da lugar a otra definición de religión que nos aporta el propio Panikkar, que lejos de ser contradictoria con las ya mencionadas es complementaria, nos dirá:

“Entiendo por religión aquella actividad mediante la cual los hombres salvamos, liberamos al universo, participamos en él, lo embellecemos y lo perfeccionamos. Y lo hacemos en la medida en que salvamos, liberamos o perfeccionamos –algunos dirían “divinizamos”- el microcosmos que somos nosotros mismos”⁹⁹²

Pero no será la única definición de religión que nos aporte el autor, volverá a definir religión cuando tenga que hablar del pluralismo y del diálogo religioso, al mismo tiempo, que define filosofía de la religión. En este contexto, Raimon Panikkar define religión del siguiente modo: “Por religión entiendo la creencia en un conjunto de símbolos que expresan el significado último de la vida. En

⁹⁸⁸ Cf. R. PANIKKAR, *La religión del futuro o la crisis del concepto de “Religión”. La religiosidad humana*, en *Obras Completas, II. Religión y religiones*, Barcelona 2015, 336 (=RFR).

⁹⁸⁹ Cf. RFR, 348.

⁹⁹⁰ Cf. RFR, 352.

⁹⁹¹ Cf. RFR, 353-354.

⁹⁹² FEV, 104.

términos existenciales, diría sencillamente: religión es la *vía última*, o bien la vía que se cree que conduce a la meta suprema”⁹⁹³.

6.1.3 El concepto de Sabiduría

El tercer concepto que pretendemos abordar, en este apartado, es el de sabiduría que es uno de los elementos más interesantes del pensamiento espiritual de Raimon Panikkar, junto a los de espiritualidad y religión. Panikkar con este vocablo se refiere a una dimensión profundamente existencial, y lleva el título de uno de sus libros más famosos: *Invitación a la Sabiduría* (1998)⁹⁹⁴ y que ha tenido numerosas ediciones en diversos países. Y cuyos capítulos están siendo publicados de modo independiente en sus *Obras Completas*⁹⁹⁵. En el inicio del prólogo de dicho libro se define con nitidez lo que es la “sabiduría” para nuestro autor, lo hace con estas breves palabras: “La sabiduría es el arte de la vida”⁹⁹⁶ y con esta sencilla frase expresa una dimensión profunda de la existencia humana y de su propia vida. Y continua diciendo “La sabiduría es un *savoir vivre*, en el que *savoir* no es un saber sobre la vida, sino experiencia plena de la vida”⁹⁹⁷.

Panikkar expresa que los sabios son los que sostienen el mundo y en su libro *Invitación a la Sabiduría* ofrece la posibilidad de vivir una experiencia en la que aún no se hayan separado y escindido: conocimiento y amor, alma y cuerpo, espíritu y materia, tiempo y eternidad, lo divino y lo humano, lo masculino y lo femenino, para, de este modo, vivir la armonía de todas las polaridades de la

⁹⁹³ R. PANIKKAR, *Pluralismo filosófico y pluralidad de religiones*, en *Obras Completas*, IX. *Misterio y hermenéutica*, 2. *Fe, hermenéutica y palabra*, Barcelona 2018, 239.

⁹⁹⁴ Cf. R. PANIKKAR, *Invitación a la sabiduría*, Madrid 1998, 204 págs (=IS).

⁹⁹⁵ Cf. R. PANIKKAR, *Prólogo. Invitación a la Sabiduría*, en *Obras Completas*, I. *Mística y espiritualidad*, 2. *Espiritualidad, el camino de la vida*, Barcelona 2015, 465-469. R. PANIKKAR, *Preparar una morada a la sabiduría. Invitación a la Sabiduría*, en *Obras Completas*, I. *Mística y espiritualidad*, 2. *Espiritualidad, el camino de la vida*, Barcelona 2015, 471-495. R. PANIKKAR, *Quaternitas perfecta: La cuádruple naturaleza humana. Invitación a la Sabiduría*, en *Obras Completas*, I. *Mística y espiritualidad*, 2. *Espiritualidad, el camino de la vida*, Barcelona 2015, 497-543.

⁹⁹⁶ IS, 9.

⁹⁹⁷ IS, 9.

existencia⁹⁹⁸. Para el autor la sabiduría sería la actitud humana que no pone su confianza en el conocimiento sino en el corazón puro⁹⁹⁹. En su concepción sobre la sabiduría la concibe como la fusión de tres dimensiones que constituyen la plenitud de la vida humana: la orientación fundamental, el verdadero conocimiento y la acción correcta, los escolásticos las llamarán: *unitas*, *veritas* y *bonitas*. La tradición india las denomina *karma*, *bhakti* y *jñāna*, es decir acción, devoción y conocimiento, o también *artha*, *kāma* y *dharma*, es decir, riqueza, amor y orden¹⁰⁰⁰.

Panikkar afirma que la verdadera sabiduría ha sido secuestrada por los especialistas, sacerdotes, teólogos, filósofos tanto de Oriente como de Occidente, y que el verdadero sabio no es el profesional, no tiene ningún poder. Para Panikkar la verdadera iniciación a la sabiduría no es una reflexión teórica es algo más profundo y existencial¹⁰⁰¹. La sabiduría es la sede de la libertad y nos da la felicidad. La sabiduría, para Panikkar, es accesible a todos ya que trasciende el mundo de los sentidos y de del intelecto, su lugar es la mística. Así, la sabiduría siempre ha sido la riqueza de la gente sencilla. Preparar el corazón para que sea una digna vivienda para la sabiduría supone la práctica de una auténtica espiritualidad¹⁰⁰², de este modo, quedan relacionadas espiritualidad y sabiduría.

La sabiduría ha tenido diversas expresiones en todas las culturas en las que se ha celebrado la sabiduría, y una de las expresiones de la celebración es la filosofía¹⁰⁰³. Raimon Panikkar es profundamente crítico con la sabiduría moderna que ha distribuido dones pero el precio a pagar es la complicación de la existencia humana¹⁰⁰⁴. Los científicos, los políticos, hombres de negocios y especialista de la religión ya no aspiran a ser sabios, a lo sumo la

⁹⁹⁸ Cf. IS, 9.

⁹⁹⁹ Cf. R. PANIKKAR, *Relámpagos*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, 1. Mística, plenitud de Vida*, Barcelona 2015, 53.

¹⁰⁰⁰ Cf. IS, 10.

¹⁰⁰¹ Cf. IS, 10.

¹⁰⁰² Cf. IS, 17.

¹⁰⁰³ Cf. R. PANIKKAR, *Preparar una morada a la sabiduría. Invitación a la Sabiduría*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, 2. Espiritualidad, el camino de la vida*, Barcelona 2015, 472 (=PMS).

¹⁰⁰⁴ Cf. IS, 18.

sabiduría se ha instalado en una especie de prudencia de la vida¹⁰⁰⁵. La sabiduría requiere otro nivel de la realidad, otra profundidad dirá Panikkar, y dirá que la sabiduría es la visión de todo en cuanto todo¹⁰⁰⁶. Para Panikkar “la sabiduría se corresponde con cierta experiencia integral que da forma a nuestra vida”¹⁰⁰⁷.

Panikkar para describir las características de la sabiduría prefiere explicitar lo que es la no-sabiduría¹⁰⁰⁸. Y el primer signo de no-sabiduría es el hecho de querer saberlo todo, es la pura erudición y surge del deseo de querer conocer muchas cosas, esta necesidad es el origen del sufrimiento¹⁰⁰⁹. El segundo aspecto de ausencia de sabiduría es cuando el saber tiene necesidad de dividirse y especializarse con el fin de saber algo de este mundo. Este camino de progreso científico y de especialización da como consecuencia disciplinas especializadas que cada vez explican menos. Pero un saber que se puede fragmentar cada vez más no es verdadera sabiduría¹⁰¹⁰. Se ha perdido la actitud holística, ya que la persona ha sido reducida a la sola razón y a la capacidad de clasificar el comportamiento de las cosas en leyes, lo que tiene como consecuencia el olvido de la totalidad¹⁰¹¹. Panikkar desea una experiencia integral de la vida que solo tiene lugar en donde se encuentran teoría y praxis, en donde la necesidad de conocer no es independiente de la existencia, allí donde el corazón permanece puro¹⁰¹². Ello le lleva a concluir “Que la sabiduría como actitud de fondo depende de nuestra propia transparencia, de la autenticidad de nuestra vida. La sabiduría es armonía personal con la realidad”¹⁰¹³.

El saber de la sabiduría no es una actitud puramente racional sino un contacto con la realidad, y una realidad que se asemeja con el no-saber. El hombre más vinculado con Dios está unido a él como algo desconocido, es el denominado camino apofático de toda la

¹⁰⁰⁵ Cf. PMS, 472.

¹⁰⁰⁶ Cf. IS, 20.

¹⁰⁰⁷ PMS, 474.

¹⁰⁰⁸ Cf. IS, 20.

¹⁰⁰⁹ Cf. PMS, 475.

¹⁰¹⁰ Cf. IS, 21-22.

¹⁰¹¹ Cf. PMS, 476.

¹⁰¹² Cf. IS, 23.

¹⁰¹³ PMS, 477.

mística¹⁰¹⁴. Incluso se llega a firmar que el máximo conocimiento de Dios es afirmar que no lo conocemos. Muchas tradiciones han acentuado el carácter activo y transformador del conocer, nos transformamos en lo que conocemos, es decir, como dicen los escolásticos solo se conoce lo que se ama¹⁰¹⁵. Lo más importante de esa transformación es crear la comunión con la realidad, de este modo, todas las tradiciones, de un modo o de otro, unen verdad, sabiduría y amor¹⁰¹⁶. Para Panikkar “sólo son sabios los que lo son tanto que no saben tampoco que no saben”¹⁰¹⁷. Es la negación de cualquier elitismo en la posesión de la sabiduría. Ello le conduce a afirmar el tercer paso que nos conduce por el camino de la pura gratuidad, el puro don, no es sabio el que busca serlo sino el que es elegido para serlo¹⁰¹⁸.

De este modo, queda descrito por Panikkar los elementos esenciales para descubrir y encontrar la sabiduría: es una experiencia integral que da forma a la vida, la cual depende de muestra propia autenticidad y de la armonía personal con la realidad y que solo se llega a ella como don y en pura gratuidad.

Todo lo cual deja expedito el camino para que podamos desarrollar las tres formas de la espiritualidad en Raimon Panikkar.

6.2. Formas de la espiritualidad panikkariana

6.2.1 Iconolatría - *Karmamârga*

Panikkar comienza su recorrido explicando las formas de la espiritualidad describiendo el concepto de iconolatría que, según él, se asemeja al de idolatría, pero que debido al mal uso que se ha hecho del mismo prefiere no usarlo. Por ello, prefiere usar el término iconolatría para designar la actitud primera que hombre adquiere ante la Divinidad¹⁰¹⁹. La realidad de la imagen de Dios, o de proyectar la imagen de Dios o de que el hombre sea imagen de Dios es una constante en las religiones, sino sería imposible llegar al contacto con

¹⁰¹⁴ Cf. IS, 23.

¹⁰¹⁵ Cf. PMS, 478.

¹⁰¹⁶ Cf. IS, 24-25.

¹⁰¹⁷ PMS, 479.

¹⁰¹⁸ Cf. PMS, 480.

¹⁰¹⁹ Cf. TEHP, 115.

lo divino¹⁰²⁰. Panikkar afronta la explicación del concepto por medio de la idea que tiene el Pueblo de Israel de la Divinidad. Panikkar afirma que el Pueblo de Israel fue un Pueblo profundamente tentado por la idolatría, por ello, el culto a los falsos ídolos fue uno de los mayores pecados y la mayor tentación¹⁰²¹. La esencia del ídolo no radica en el carácter material del ídolo¹⁰²², sino en el hecho de conferir a Dios cualidades y atributos propios de las criaturas, depurados en mayor o menor grado¹⁰²³. La palabra ídolo surge como una necesidad de designar un objeto fabricado por el hombre y venerado como Dios. Así la idolatría no sería falsa por ser adoración, sino porque deposita la adoración en un objeto, como si fuera Dios¹⁰²⁴. Por su parte, la iconolatría representa una dimensión normal de la vida religiosa del ser humano y de la manifestación de Dios al hombre¹⁰²⁵. Así, Dios existe en el Arca y mora en el Templo¹⁰²⁶. Tanto el Arca o el templo son ejemplos de iconolatría y nunca serán lugares u objetos idolátricos.

La iconolatría consiste en la proyección de Dios en alguna forma objetivable¹⁰²⁷, en su personificación en algún objeto, ya sea material, mental, visible o invisible, pero siempre reducido a la representación humana¹⁰²⁸. Para Panikkar la iconolatría forma parte de toda verdadera religión¹⁰²⁹. Así, la iconolatría no es más que un cosmoantropomorfismo religioso, es decir, la atribución a Dios de formas propias de la criatura¹⁰³⁰. El icono simboliza la homogeneidad que existe entre Dios y su criatura, esa homogeneidad constituye la

¹⁰²⁰ Cf. R. PANIKKAR, *La Trinidad y la experiencia religiosa*, Barcelona 1989, 37 págs (=TER).

¹⁰²¹ Cf. TEHP, 115-116

¹⁰²² Cf. J. CHEVALIER – A. GHEERBRANT, *Diccionario de los Símbolos*, Barcelona 2012, 588 (=J. CHEVALIER – A. GHEERBRANT, *Diccionario de los Símbolos*)

¹⁰²³ Cf. TEHP, 117.

¹⁰²⁴ Cf. TER, 44.

¹⁰²⁵ Cf. TEHP, 117.

¹⁰²⁶ Cf. TER, 39.

¹⁰²⁷ Cf. J.C. VALVERDE CAMPOS, *De la ecología a la ecosofía. La intuición de Raimon Panikkar*, Barcelona 2020, 166 (=J.C. VALVERDE CAMPOS, *De la ecología a la ecosofía*).

¹⁰²⁸ Cf. TEHP, 119.

¹⁰²⁹ Cf. TER, 45.

¹⁰³⁰ Cf. TER, 42.

condición propia de la religión. Por ello, el verdadero icono nunca es un fin en sí mismo es una ventana abierta entre el cielo y la tierra¹⁰³¹. Ello lleva consigo que el hombre se desviva por su icono, se someta a su icono, se entregue y abandone a él, ya que su destino está íntimamente unido a él. Está implicado en la aventura humana. Existe reciprocidad entre el icono y quien lo adora¹⁰³².

Por tanto, tenemos dos elementos o actitudes: idolatría e iconolatría¹⁰³³. La idolatría se entiende como la transferencia de la adoración debida a Dios a una criatura¹⁰³⁴. En cambio, la iconolatría comienza por adorar un objeto sobre el que ha bajado la presencia de Dios y se toma ese objeto como punto para un lento ascenso para llegar a Dios, esto segundo, en el pensamiento de Panikkar, no es condenable¹⁰³⁵, al contrario en toda iconolatría hay latente una dimensión esencial de la espiritualidad humana¹⁰³⁶. Es decir la comunicación o mediación entre Dios y hombre por medio de un objeto. En este momento Panikkar introduce las vías de la salvación en la India. Una de ellas, el *karmamârga* es la vía de la acción sagrada¹⁰³⁷, es decir la acción ritual que conduce a la salvación, a la realización del *dharma*, al cumplimiento del deber, obediencia a la ley, cumplimiento de los mandamientos. Para Panikkar el *karmamârga* constituye la primera dimensión espiritual¹⁰³⁸.

La iconolatría es una de las formas básicas de la conciencia religiosa de la humanidad¹⁰³⁹. El icono no necesita ser gráficamente representado, en cambio la verdadera espiritualidad iconomórfica tenderá a suprimir aquellas clases de iconos que no se adecúen a su modelo iconológico fundamental¹⁰⁴⁰. Panikkar dirá que la actitud fundamental de una espiritualidad iconolátrica es el acto cúltico de

¹⁰³¹ Cf. J. CHEVALIER – A. GHEERBRANT, *Diccionario de los Símbolos*, 588.

¹⁰³² Cf. TEHP, 119.

¹⁰³³ Cf. TER, 43.

¹⁰³⁴ Cf. J.C. VALVERDE CAMPOS, *De la ecología a la ecosofía*, 166.

¹⁰³⁵ Cf. TEHP, 120.

¹⁰³⁶ Cf. TER, 44.

¹⁰³⁷ Cf. R. PANIKKAR, *Espiritualidad Hindú, sanâtana dharma*, Barcelona 2005, 121

(=EH).

¹⁰³⁸ Cf. TEHP, 120.

¹⁰³⁹ Cf. TER, 45.

¹⁰⁴⁰ Cf. TEHP, 121.

adoración a una imagen de Dios en la creencia que representa al verdadero Dios¹⁰⁴¹, esta actitud nos permite denominar a esta espiritualidad *karmamârga* o vía de la acción para alcanzar la salvación o la realización del hombre¹⁰⁴².

6.2.2 Personalismo - *Bhaktimârga*

La segunda de las actitudes espirituales que describe Raimon Panikkar es el *bhaktimârga*. Si el *karmamârga* tiende a la personificación de Dios el *bhaktimârga* tiende a un Dios personal¹⁰⁴³. Para analizar esta segunda actitud espiritual Panikkar vuelve a penetrar en la conciencia religiosa del Pueblo de Israel, pero en esta ocasión da un paso más y establece que la concepción iconológica de Israel fue purificada y trasformada en el Nuevo Testamento y en la Iglesia naciente¹⁰⁴⁴. En este caso es Jesucristo el centro de la cuestión, el cual es condenado por los judíos porque ha suplantado a Dios, se ha hecho Dios¹⁰⁴⁵, ha tenido la osadía de ocupar el lugar de Yahvé, como dirá Panikkar, al afirmar que el Mesías son era un rey al modo de rey David sino en ser el verdadero Icono de la Divinidad, la perfecta imagen de Yahvé¹⁰⁴⁶.

De aquí nace el gran misterio de la Trinidad, pero que según Panikkar se fue difuminando con el tiempo, y para muchos cristianos quedó en una simple noción abstracta, y Dios siguió siendo el Dios del Antiguo Testamento¹⁰⁴⁷. Así, el monoteísmo monolítico del judaísmo resurgió de nuevo en el cristianismo, y en una forma de vivir el cristianismo en el que Jesucristo pasó a ocupar el lugar del Dios del Antiguo Testamento¹⁰⁴⁸. En paralelo a esto surge un proceso de desarrollo de la conciencia cristiana dando lugar al personalismo, así el antiguo cosmoantropomorfismo se transforma y ahora se

¹⁰⁴¹ Cf. TER, 45-46.

¹⁰⁴² Cf. TEHP, 122.

¹⁰⁴³ Cf. TER, 47

¹⁰⁴⁴ Cf. TEHP, 123.

¹⁰⁴⁵ Cf. J.C. VALVERDE CAMPOS, *De la ecología a la ecosofía*, 167.

¹⁰⁴⁶ Cf. TER, 48.

¹⁰⁴⁷ Cf. TEHP, 124.

¹⁰⁴⁸ Cf. TER, 49.

fundamenta en el concepto de persona¹⁰⁴⁹. Ahora lo más importante en las relaciones con Dios es que sean relaciones personales, así el amor, el culto o el pecado se entenderán en la relación de dos personas, es decir lo que Panikkar denomina el personalismo religioso¹⁰⁵⁰. Así, califica a Dios como persona porque nosotros somos persona. Y considera a Dios como el Ser supremo porque nosotros somos seres. De este modo, el cristianismo se ha ido identificando con el personalismo y la fe cristiana no puede echar raíces fuera del concepto de persona, y por ello es imposible entrar en una relación filial con Dios si no le descubrimos como persona¹⁰⁵¹.

Raimon Panikkar no tiene intención de impugnar el personalismo como tampoco lo hizo con la iconolatría¹⁰⁵². Ya que el personalismo religioso no es más que otra forma de la espiritualidad religiosa, tanto iconolatría como personalismo no son más que dos dimensiones en diferentes grados, presentes en toda religión y que corresponden a diferentes fases de la conciencia humana¹⁰⁵³. En esta dimensión personalista de la espiritualidad tendrá lugar la aparición de la vía de la devoción y el amor, que en el hinduismo se denomina *bhaktimârga*¹⁰⁵⁴. En esta experiencia personal tiene lugar la donación total y absoluta. El amor con Dios exige el encuentro, la aceptación y la comunicación recíproca¹⁰⁵⁵. Una amor capaz de ser donado y de ser recibido, y así, tanto el amante como el amado, mantienen el diálogo del amor, siente que uno es amado y ese amor impulsa a seguir amando¹⁰⁵⁶. Ello lleva a la conclusión que Dios sólo puede ser una persona, un tú con el que poder mantener un diálogo y una comunicación de amor.

Panikkar nos dirá que si el deseo de encarnación caracteriza la primera dimensión de la espiritualidad y su más fuerte tentación es la idolatría, la sed de inmanencia es la fuerza que inspira el personalismo y su gran tentación el antropomorfismo. De este modo, la más perfecta

¹⁰⁴⁹ Cf. TEHP, 125.

¹⁰⁵⁰ Cf. TER, 50.

¹⁰⁵¹ Cf. TEHP, 126.

¹⁰⁵² Cf. TER, 51.

¹⁰⁵³ Cf. TEHP, 127.

¹⁰⁵⁴ Cf. EH, 167-168.

¹⁰⁵⁵ Cf. J.C. VALVERDE CAMPOS, *De la ecología a la ecosofía*, 168.

¹⁰⁵⁶ Cf. TER, 52.

unión con Dios encuentra su perfecta expresión en la comunidad de amor y en la comunión personal¹⁰⁵⁷.

6.2.3 Advaita - Jñanamârga

A la hora de describir o explicitar la tercera experiencia espiritual, Raimon Panikkar comienza con un *excursus* en el que critica el concepto de Divinidad¹⁰⁵⁸. Un Dios personal, Dios del amor y del diálogo con sus hijos es difícilmente compatible con la visión de un Dios aparentemente indiferente ante el mal, o que exija la sangre de su Hijo para la salvación, o un Dios con quien se dialoga por medio de la oración, pero parece dejarla sin respuesta, o que permita que el mundo esté tan poco preparado para el bien de sus hijos¹⁰⁵⁹. Panikkar muestra en su concepción sí la visión personalista de Dios es satisfactoria para explicar de forma adecuada la Divinidad. Por todo lo anteriormente referido la época actual es muy sensible a las dificultades que conlleva la concepción personalista de Dios¹⁰⁶⁰.

De este modo, Panikkar se pregunta si es posible una experiencia de lo divino que no se reduzca a un diálogo interpersonal, y, por ello, se pregunta: ¿Está agotado el misterio de lo divino en su descubrimiento como Persona? Para realizar una adecuada respuesta Panikkar acude al hinduismo¹⁰⁶¹. Las *Upanishads* plantean una experiencia religiosa que no se basa en la relación Dios-Tú, sino va más allá y se basa en una experiencia supra-racional de una “Realidad”, que de algún modo nos inhala, nos aspira hacia el interior de sí misma. Es Espíritu. El esquema upanishádico no se centra en una espiritualidad de llamada/respuesta ni de aceptación/respuesta, las categorías son conocimiento e ignorancia. El encuentro ya no se sitúa a nivel del diálogo, e incluso el encuentro pierde sentido ya que somos

¹⁰⁵⁷ Cf. TEHP, 128.

¹⁰⁵⁸ Para la cuestión de la Divinidad Raimon Panikkar tiene varios estudios que pueden arrojar luz a la cuestión que aquí apuntamos: R. PANIKKAR, *La Divinidad*, en *Obras Completas, VIII. Visión trinitaria y cosmoteándrica: Dios-Hombre-Cosmos*, Barcelona 2016, 27-65. R. PANIKKAR, *Los rostros de Dios. Facies Deitatis*, en *Obras Completas, VIII. Visión trinitaria y cosmoteándrica: Dios-Hombre-Cosmos*, Barcelona 2016, 67-79.

¹⁰⁵⁹ Cf. TEHP, 130-131.

¹⁰⁶⁰ Cf. TER, 57.

¹⁰⁶¹ Cf. TEHP, 131-132.

transportados a la esfera de la unión¹⁰⁶². En Occidente hay toda una discusión en cuanto al tema de la Divinidad en un plano de inmanencia y de trascendencia, trascendencia concebida como exterioridad e inmanencia como interioridad¹⁰⁶³. Panikkar expone una concepción en que inmanencia y trascendencia se encuentran mucho más unidas e interrelacionadas, para él la inmanencia divina tiene como fundamento la trascendencia y viceversa. Así, el Hombre se encontra en el corazón mismo de la complementariedad entre la inmanencia y la trascendencia¹⁰⁶⁴.

Aun así, tanto en Occidente como en Oriente se han dado numerosas interpretaciones incorrectas de esta relación entre la inmanencia y trascendencia. Siguiendo de cerca el mensaje central de las *Upanishads* no es ni el monismo, ni el dualismo ni el teísmo, sino el *advaita* es decir el carácter no-dual de lo Real el que puede propiciar una nueva interpretación de la inmanencia y la trascendencia. En las *Upanishads* el Absoluto no solo es trascendente sino que es trascendente e inmanente a la vez, todo en uno¹⁰⁶⁵, nos dirá Panikkar. En esta visión Dios y el Mundo no son ni uno ni dos, cuestión que no se puede solventar desde la simple razón ya que la visión *advaita* supone superar el principio de contradicción¹⁰⁶⁶. Lo que mantiene el *advaita* es que Dios y el Mundo no son una sola cosa ni tampoco dos cosas diferentes, es *anubhava*, es decir, experiencia, intuición, gracia, don, revelación¹⁰⁶⁷. Cuando se ha experimentado que Dios está en todo, que todo está en Dios y sin embargo Dios no es nada de lo que es, es cuando se ha llegado a la experiencia del *advaita*, la cual no puede ser comunicada ni expresada en palabras, conceptos, razonamientos o pensamientos¹⁰⁶⁸.

Así, mientras el diálogo, la oración de alabanza y la petición, junto al amor y a la observancia de la voluntad divina son las categorías de la experiencia religiosa del personalismo, las actitudes

¹⁰⁶² Cf. TER, 58-59.

¹⁰⁶³ Cf. TEHP, 133.

¹⁰⁶⁴ Cf. TER, 61.

¹⁰⁶⁵ Cf. TEHP, 138-139.

¹⁰⁶⁶ Cf. TER, 67.

¹⁰⁶⁷ Cf. J.C. VALVERDE CAMPOS, *De la ecología a la ecosofía*, 168-169.

¹⁰⁶⁸ Cf. TEHP, 140.

fundamentales del *advaita* son el silencio, el abandono, la conformidad total, el desapego absoluto¹⁰⁶⁹. La espiritualidad *advaita* rechaza toda expresión del antropomorfismo, como son el pecado como ofensa a Dios, las muestras de gratitud, la compunción, el dar gracias por haberme creado u otras fórmulas. A un *advaitin*, es decir el que vive el *advaita*, le parecerían muestras de sumo egoísmo¹⁰⁷⁰. Nada semejante es posible con la experiencia de lo Absoluto en la espiritualidad *advaita*¹⁰⁷¹. Incluso los valores tradicionales de la espiritualidad como son la contemplación o el amor, en la espiritualidad *advaita* adquieren otro valor. Así en el *advaita* la contemplación es una visión de Realidad total en donde ya no cabe el *ego*¹⁰⁷², es la experiencia de lo Absoluto en su simplicidad y complejidad hasta alcanzar el *en-stais* de la unión¹⁰⁷³.

Panikkar nos dirá que es muy difícil describir esta actitud espiritual ya que es inefable¹⁰⁷⁴. En la experiencia teísta Dios se concibe como el Otro porque se parte del sujeto, ego, como sujeto de la experiencia. El *advaitin* invierte el orden. La Divinidad ya no es Otro porque ya no hay un *ego* como sujeto de la experiencia¹⁰⁷⁵. Para el *advaitin* la Divinidad ya no es algo que esté fuera de mí o dentro de mí¹⁰⁷⁶, es más bien una luz en la que lo real es iluminado y descubierto lo que se reconoce es la Plenitud que se revela en *sí misma*¹⁰⁷⁷. No hay lugar para un *ego* en la experiencia del *advaitin*, ya que ya no hay un *ego* que pueda tener la experiencia, “la experiencia es y eso es todo”¹⁰⁷⁸, dirá Panikkar. En el momento que apareciera un *ego* que intentase describir, expresar o dar testimonio de ella, simplemente desaparecería la experiencia *advaita*.

¹⁰⁶⁹ Cf. TER, 68.

¹⁰⁷⁰ Cf. TEHP, 141.

¹⁰⁷¹ Cf. TER, 69.

¹⁰⁷² Cf. C. MARTÍN (ed.), *Upanisad. Con los comentarios advaita de Sankara*, Madrid 2001, 19.

¹⁰⁷³ Cf. TEHP, 141.

¹⁰⁷⁴ Cf. TER, 69.

¹⁰⁷⁵ Cf. TEHP, 142.

¹⁰⁷⁶ Cf. X. PIKAZA, *Enchiridion Trinitatis. Textos básicos sobre el Dios de los cristianos*, Salamanca 2005, 586-587.

¹⁰⁷⁷ Cf. TER, 69.

¹⁰⁷⁸ TEHP, 142.

La tercera vía de la espiritualidad expresada por Panikkar, es *jñānamârga* que es la vía del conocimiento, es la vía de la contemplación pura¹⁰⁷⁹, es la vía por excelencia del *advaita*¹⁰⁸⁰. El *advaitin* no desea ni transformarse ni transformar el mundo como se desea en el *karmamârga*, ni tampoco rendirle culto o amarle como se realiza en el *bhaktimârga*¹⁰⁸¹. Es simplemente olvidarse de sí mismo, es entregarse totalmente a Dios e incluso renunciar a amarle, porque se desea un nivel más profundo y un nivel de amor más puro. No se trata de un conocimiento dualista¹⁰⁸². El *jñāna advaita* carece de objeto, y si no hay objeto el conocimiento y el conocedor carecen de sentido¹⁰⁸³.

A modo de resumen, Panikkar nos dirá, después de haber expuesto las tres formas de espiritualidad, lo siguiente: “La plenitud humana requiere el cultivo de las tres formas de espiritualidad. Cualquier exclusividad y, añadiría, cualquier superioridad pretendida por alguna de ellas nos desequilibra y deshumaniza”¹⁰⁸⁴. Lo cual queda abierto para explicitar y dar como solución el misterio de la Trinidad¹⁰⁸⁵, que desarrollaremos más adelante. Las tres espiritualidades, para Panikkar, responden al misterio de una antropología trinitaria: cuerpo, alma y espíritu. Y son la base de una espiritualidad cosmoteándrica¹⁰⁸⁶. La dimensión corporal del hombre impide prescindir de una espiritualidad iconolátrica hacia nuestra plenitud. En cuanto alma no podemos prescindir de los impulsos que nos conducen hacia el amor y por ello al conocimiento. Y por ser espíritu y percatarnos que somos más que mero conocimiento y amor, percibimos la necesidad de catapultarnos hacia lo inefable, lo indecible, lo incognoscible en donde se encuentran todas las tradiciones místicas de la humanidad¹⁰⁸⁷.

¹⁰⁷⁹ Cf. EH, 145-146.

¹⁰⁸⁰ Cf. TEHP, 142.

¹⁰⁸¹ Cf. TER, 70.

¹⁰⁸² Cf. TEHP, 142.

¹⁰⁸³ Cf. TER, 70.

¹⁰⁸⁴ TEHP, 143.

¹⁰⁸⁵ Cf. TER, 70.

¹⁰⁸⁶ Cf. J.C. VALVERDE CAMPOS, *De la ecología a la ecosofía*, 169.

¹⁰⁸⁷ Cf. TEHP, 143.

CAPÍTULO 7: ESPIRITUALIDAD CRISTIANA

7.1 El lugar de la espiritualidad cristiana en Raimon Panikkar

Una de las dimensiones más importantes de la espiritualidad de Raimon Panikkar es su raíz cristiana, vivencia que es central en su pensamiento y experiencia espiritual. Desde las primeras palabras que escribe en su diario íntimo se percibe que la fe cristiana ocupa un lugar preeminente en su existencia, así le oiremos decir que “Jesús me atrae con poder”¹⁰⁸⁸, y encontraremos redactada su primera consagración a la Virgen en el año 1930¹⁰⁸⁹. Sus citas espirituales, teológicas o filosóficas sobre la experiencia cristiana y su creencia en la misma continuarán a lo largo de las décadas subsiguientes, siendo sus diarios una expresión fehaciente de esta realidad, así podemos leer lo que expresa en el año 2007 y con 88 años de edad:

“Señor mío Jesucristo (mi *istadevatâ*): mi *ego* te da las gracias por haberme invitado al banquete de esta vida “mía” que se acaba, pero mi persona ni tan solo se alegra de esto porque la Vida no se acaba. No lo sé decir, porque también tú dabas las gracias al Padre. Siento en mí la *perichôrêsis* de la alabanza del Hijo al Padre en el Espíritu”¹⁰⁹⁰.

En todo lo dicho constatamos la importancia de su experiencia espiritual cristiana en su propia vida y su adhesión a la fe en Cristo y a la Iglesia, tal y como él mismo lo refleja en sus diarios íntimos y en sus escritos. Todo ello se corrobora en el momento de su muerte, ya

¹⁰⁸⁸ R. PANIKKAR, *El agua de la gota. Fragmentos de los diarios*, Barcelona 2019, 23 (=DIA).

¹⁰⁸⁹ Cf. DIA, 21-22.

¹⁰⁹⁰ Cf. DIA, 338.

que una vez fallecido se celebró su funeral católico presidido por el obispo de Vic¹⁰⁹¹, lo que certifica su adhesión a la fe cristiana.

Aunque el pensamiento cristiano lo podemos encontrar reflejado en muchos de los textos de sus obras escritas lo cierto es que hay una serie de ellas en las que destaca la temática cristológica, y a través de las cuales podemos descubrir su espiritualidad cristiana. Citamos sus textos de carácter autobiográfico a través de los cuales descubrimos su experiencia espiritual cristiana, y son fundamentalmente dos, el primero titulado *Cometas. Fragmentos de un diario espiritual de la postguerra* (1972)¹⁰⁹² y otro editado de forma póstuma que está constituido por los extractos de sus diarios seleccionados por Milena Carrara: *El agua de la gota. Fragmentos de los diarios* (2019)¹⁰⁹³. Entre sus primeras obras de temática cristiana podemos citar *Patriotismo y Cristiandad* (1961)¹⁰⁹⁴ y *Humanismo y Cruz* (1963)¹⁰⁹⁵ en las que recoge sus primeras reflexiones sobre la vida cristiana. Destacamos entre todos sus textos aquellos en los que afronta la cuestión cristológica. Panikkar aborda esta temática desde su visión personal y en especial diálogo con el hinduismo, y lo realiza en primer lugar en su famosa obra *El Cristo desconocido del hinduismo* (1971)¹⁰⁹⁶ que recoge su Tesis Doctoral en Teología y que mereció varias ediciones. Nosotros recogemos las dos en español tanto la del año 1971 como la del año 1994¹⁰⁹⁷. Su otra gran obra cristológica en la que recoge su visión cristofánica de Cristo es *La plenitud del hombre. Una cristofanía* (1999)¹⁰⁹⁸. Para la temática

¹⁰⁹¹ Cf. M. BIELAWSKI, *Panikkar. Una Biografía*, Barcelona 2014, 346 (=M. BIELAWSKI, *Panikkar. Una Biografía*).

¹⁰⁹² Cf. R. PANIKKAR, *Cometas. Fragmentos de un diario espiritual de la postguerra*, Madrid 1972, 318 págs (=Com).

¹⁰⁹³ Cf. R. PANIKKAR, *El agua de la gota. Fragmentos de los diarios*, Barcelona 2019, 358 págs.

¹⁰⁹⁴ Cf. R. PANIKKAR, *Patriotismo y Cristiandad*, Madrid 1961, 168 págs (=PC).

¹⁰⁹⁵ Cf. R. PANIKKAR, *Humanismo y Cruz*, Madrid 1963, 378 págs.

¹⁰⁹⁶ Cf. R. PANIKKAR, *El Cristo desconocido del hinduismo*, Madrid 1971, 206 págs.

¹⁰⁹⁷ Cf. R. PANIKKAR, *El Cristo desconocido del hinduismo. Para una cristofanía ecuménica*, Madrid 1994, 224 págs (=CDH).

¹⁰⁹⁸ Cf. R. PANIKKAR, *La plenitud del hombre. Una cristofanía*, Madrid 1999, 281 págs (=PHC).

trinitaria destacamos *La Trinidad y la experiencia religiosa* (1989)¹⁰⁹⁹ que también ha merecido diversas ediciones.

A continuación mencionamos por orden cronológico un conjunto de obras de Raimon Panikkar en las que recoge diversos aspectos de la vida cristiana, cuestiones tratadas de forma directa o indirecta. En ellas nuestro autor analiza temas de mariología, sacramentos, dialogo interreligioso, experiencia espiritual y otras muchas cuestiones referentes a diversas dimensiones de la experiencia cristiana, y son las siguientes: *Misterio y Revelación* (1971)¹¹⁰⁰, *Culto y secularización* (1979)¹¹⁰¹, *Autoconciencia cristiana y religiones* (1989)¹¹⁰², *La nueva inocencia* (1993)¹¹⁰³, *Pensamiento científico y pensamiento cristiano* (1994)¹¹⁰⁴, *Ecosofía* (1994)¹¹⁰⁵, *Experiencia cristiana de Dios* (1998)¹¹⁰⁶. Para la espiritualidad cristiana hemos de mencionar un texto titulado *La Joia pascual* (1988)¹¹⁰⁷ en donde recoge varias meditaciones de retiros que impartió. A todas ellas podríamos añadir múltiples artículos de revistas, entrevistas y otros

¹⁰⁹⁹ Cf. R. PANIKKAR, *La Trinidad y la experiencia religiosa*, Barcelona 1989, 124 págs (=TER). R. PANIKKAR, *La Trinidad. Una experiencia humana primordial*, en *Obras Completas, VIII. Visión trinitaria y cosmoteándrica: Dios-Hombre-Cosmos*, Barcelona 2016, 83-185 (=TEHP).

¹¹⁰⁰ Cf. R. PANIKKAR, *Misterio y Revelación. Hinduismo y Cristianismo: Encuentro de dos culturas*, Madrid 1971, 286 págs.

¹¹⁰¹ Cf. R. PANIKKAR, *Culto y secularización. Apuntes para una antropología litúrgica*, Madrid 1979, 162 págs (=CS).

¹¹⁰² Cf. R. PANIKKAR, *Autoconciencia cristiana y religiones*, en *Fe cristiana y Sociedad moderna*, 26, Madrid 1989, 199-257 (=ACR).

¹¹⁰³ Cf. R. PANIKKAR, *La nueva inocencia*, Estella 1993, 432 págs.

¹¹⁰⁴ Cf. R. PANIKKAR, *Pensamiento científico y pensamiento cristiano*, Santander 1994, 40 págs (=PCC).

¹¹⁰⁵ Cf. R. PANIKKAR, *Ecosofía. Para una espiritualidad de la tierra*, Madrid 1994, 182 págs (=ECO).

¹¹⁰⁶ Cf. R. PANIKKAR, *Experiencia cristiana de Dios*, en *Iconos del misterio*, Barcelona 1998, 71-101 (=ECD).

¹¹⁰⁷ Cf. R. PANIKKAR, *La Joia pascual*, Barcelona 1988, 59 págs. Las meditaciones que recoge este texto también están contenidas en las Obras Completas del autor: R. PANIKKAR, *El Gozo Pascual. El Camino espiritual cristiano*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, 2. Espiritualidad, el camino de la vida*, Barcelona 2015, 123-154 (=GP). R. PANIKKAR, *La presencia de Dios. El Camino espiritual cristiano*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, 2. Espiritualidad, el camino de la vida*, Barcelona 2015, 155-169 (=PD). R. PANIKKAR, *María. El Camino espiritual cristiano*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, 2. Espiritualidad, el camino de la vida*, Barcelona 2015, 115-201 (=MCE).

textos que delinear el espacio espiritual y teológico del pensamiento de nuestro autor.

Pero antes de adentrarnos en la espiritualidad cristiana es importante apuntar y definir qué entiende Raimon Panikkar por cristianismo, o también ¿Qué es un cristiano? Para poder, de este modo, explicitar a continuación cuál es la espiritualidad de un cristiano. Como buen pensador en la religión cristiana que fue encontraremos diversos textos en los que define la realidad cristiana. Así, Panikkar define al cristiano de la siguiente manera: “Un cristiano es un hombre que ha recibido como don gratuito la llamada personal de Cristo para llevar adelante con Él y en Él realmente la tarea de redimir al mundo”¹¹⁰⁸. Dejando explicitada la íntima relación entre Cristo y el cristiano, ya que cristiano, como concepto y realidad, procede de Cristo¹¹⁰⁹. Esta relación conduce a convertir al cristiano en un colaborador consciente de Cristo en su triple función de crear, redimir y glorificar el mundo. Y por ello todo cristiano, para Panikkar, es consciente de que ha sido designado por Cristo para ser copartícipe en su función redentora¹¹¹⁰. El mismo Panikkar continúa diciendo que la triple función de redentora de Cristo se basa en que es sacerdote, profeta y rey, y que el cristiano participa de esta triple función por medio de los sacramentos de la Bautismo, Confirmación y Eucaristía¹¹¹¹. A todo ello añade que el cristiano no tiene el monopolio ni de la bondad, ni de la verdad y ni de la salvación¹¹¹². Cristiano significa, sobre todo, un sediento del Reino de Dios¹¹¹³.

En cuanto a la definición de cristianismo, Panikkar deja claro que es mucho más que un concepto, una esencia, un conjunto de fórmulas o dogmas. Para Panikkar si el cristianismo es la verdad, el cristianismo tiene que ser la realidad misma ya que la verdad es fundamentalmente, y antes que una esencia, una existencia. Por tanto

¹¹⁰⁸ Cf. R. PANIKKAR, *La relación de los cristianos con el medio ambiente no-cristiano*, en *Misterio y Revelación. Hinduismo y Cristianismo: Encuentro de dos culturas*, Madrid 1971, 178 (=RCM).

¹¹⁰⁹ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Quién es cristiano*, Salamanca 2000, 55.

¹¹¹⁰ Cf. RCM, 177.

¹¹¹¹ Cf. RCM, 178.

¹¹¹² Cf. RCM, 175-177.

¹¹¹³ Cf. R. PANIKKAR, *¿Qué quiere decir hoy confesarse cristiano?*, en *La nueva inocencia*, Estella 1993, 223.

el mensaje cristiano llega hasta nosotros no solo para hacernos comprender mejor la naturaleza de la realidad o mostrarnos la estructura del universo sino sobre todo para salvarnos. Raimon Panikkar define el cristianismo o mejor dicho el status cristiano como la condición del ser en peregrinación, es decir, como la situación real del universo itinerante en su camino de vuelta a Dios o también, la estructura integral de los seres en marcha hacia la restauración¹¹¹⁴, o también como “La vida temporal de Cristo sobre la tierra, en lo más íntimo de todos los seres, en el corazón de todos los hombres de buena voluntad”¹¹¹⁵. Con este planteamiento Panikkar se aleja de otras concepciones del Cristianismo en las que sí tienen en cuenta que el cristianismo es una religión universal, es una religión histórica revelada, es una religión dogmática, es una religión escatológica y que es también una religión integral, comunitaria y objetivada¹¹¹⁶. Para desarrollar más ampliamente esta cuestión tendríamos que adentrarnos en el significado de conceptos como historia, salvación y revelación en Raimon Panikkar que aquí no podemos abordar por que excede en mucho el marco del presente trabajo de investigación.

En su libro, *Los dioses y el Señor* (1967), Raimon Panikkar nos dirá que el cristianismo no es una religión junto a otras religiones, ya que Cristo no fundó una religión y mucho menos una nueva religión¹¹¹⁷, lo o que arroja un mar de posibilidades en la relación interreligiosa entre cristianismo y otras religiones y, además, posibilita una comprensión del cristianismo a la luz de las otras religiones que otros autores han realizado¹¹¹⁸. Para Panikkar el Cristianismo es la plenitud de todas las religiones, ya que para él la fe cristiana no pretende destruir ni sustituir al resto de las confesiones sino que su

¹¹¹⁴ Cf. RCM, 140-141.

¹¹¹⁵ RCM, 141.

¹¹¹⁶ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña del cristianismo*, Salamanca 1997, 6-7 (=O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña del cristianismo*). Para una mayor comprensión de esta cuestión podemos adentrarnos en la lectura siguiente: K. RAHNER (dir.), *Sacramentum Mundi. Enciclopedia Teológica, II*, Barcelona 1972, 17-54 (=K. RAHNER (dir.), *Sacramentum Mundi. Enciclopedia Teológica, II*).

¹¹¹⁷ Cf. R. PANIKKAR, *Los dioses y el Señor*, Buenos Aires 1967, 14 (=DS).

¹¹¹⁸ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña del cristianismo*, 6-7. K. RAHNER (dir.), *Sacramentum Mundi. Enciclopedia Teológica*, 34-41. K. RAHNER, *El cristianismo y las religiones no cristianas*, en *Escritos de Teología*, V, Madrid 2003, 127-146.

objetivo es la conversión de todas las religiones¹¹¹⁹, proceso que tuvo lugar con las religiones paganas de la cultura mediterránea, pues, según Panikkar, el cristianismo actual es el fruto de la conversión de las religiones griega, latina, celta y gótica. Por ello nuestro autor sostiene que el cristianismo no es una religión sino la perfección y la conversión de todas las religiones¹¹²⁰. Hablar de lo que Panikkar entiende por cristianismo supondría desarrollar su concepto de Cristianía¹¹²¹ que nosotros desarrollaremos más adelante.

En la concepción espiritual cristiana de Raimon Panikkar, el fin de nuestra vida no somos nosotros mismos, ni nuestro perfeccionamiento personal, ni tan siquiera la propia santificación, ni tampoco darle gloria a Dios, sino que el fin de la vida humana es la unión con Dios, la comunión con la divinidad¹¹²². En esta unión con Dios, el ser humano se convierte en sujeto pasivo frente a Dios que es el principio activo que fecunda la existencia humana, elemento que se encuentra en toda la mística de todos los tiempos¹¹²³. La vida cristiana para Panikkar es alcanzar una nueva vida, que solo es posible gracias a que Cristo vive en el cristiano después del Bautismo y tal presencia conducirá a la resurrección después de que el hombre viejo haya muerto a esta vida¹¹²⁴. Por tanto, el mensaje cristiano no será una doctrina, sino una Vida, una persona: es Cristo¹¹²⁵.

Panikkar, como ya hemos referido, profesó la fe cristiana en la Iglesia Católica e incluso, a pesar de los numerosos contactos con el hinduismo y el buddhismo, nunca abandonó el cristianismo y permaneció siempre en el seno de la Iglesia Católica¹¹²⁶. Tuvo una profunda formación y experiencia cristiana que le vinieron

¹¹¹⁹ Cf. DS, 15.

¹¹²⁰ Cf. DS, 16.

¹¹²¹ Un interesante desarrollo del concepto lo encontramos en: V. PÉREZ PRIETO – J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*, Barcelona 2016, 67-71 (=V. PÉREZ PRIETO – J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*).

¹¹²² Cf. R. PANIKKAR, *Prólogo*, en J. Guitton, *La Virgen María*, Madrid 1952, 36 (=PVM).

¹¹²³ Cf. PVM, 38.

¹¹²⁴ Cf. R. PANIKKAR, *La Eucaristía y la Resurrección de la Carne*, en *Humanismo y Cruz*, Madrid 1963, 348-349 (=HC12).

¹¹²⁵ Cf. PVM, 32-33.

¹¹²⁶ Cf. R. LUISE, *Raimon Panikkar. Profeta del dopodomani*, Milán 2011, 34-101 y 247-269 (=R. LUISE, *Raimon Panikkar. Profeta del dopodomani*).

especialmente gracias a su madre, que lo educó en una profunda convicción cristiana. Tal trayectoria se consolidó con su formación en colegios religiosos y su posterior entrada en el Opus Dei¹¹²⁷. En este contexto de experiencia cristiana se ordena sacerdote y ejerce su ministerio sacerdotal especialmente en ambientes universitarios y culturales¹¹²⁸. Gran parte de su vivencia espiritual cristiana quedó plasmada en sus obras, en las que expresa tanto sus vivencias personales como la visión que él mismo poseía de la espiritualidad cristiana. Para Panikkar la vida espiritual ha de estar unificada, ha de ser unitaria, no es ni exclusivamente interior o exterior; la verdadera vida del cristiano no puede ser ni solo activa, ni puramente contemplativa, e incluso, no puede ser mixta¹¹²⁹.

Es de gran dificultad intentar separar la propia experiencia espiritual personal del autor de su obra intelectual escrita, y el propio Panikkar nos podría decir que no es posible una sin la otra. El escribe porque necesita escribir, todo lo que escribe es parte de él y es autobiográfico, él nos dirá: “Y sin embargo, escribo. No sobre mí mismo, sino que me escribo a mí mismo. Todo aquello que escribo es, al menos, una parte de mi yo”¹¹³⁰. Raimon Panikkar concibe el cristianismo como algo dinámico y no estático, ello es posible porque el cristianismo es vida y toda vida es dinámica¹¹³¹. Así la vida espiritual cristiana será una vida espiritual dinámica.

También acepta la concepción en la que el cristiano es un peregrino y un extranjero en esta tierra¹¹³², pero que los valores introducidos por Cristo han repercutido de forma directa en la realidad social¹¹³³. Al mismo tiempo el cristianismo es una realidad universal, católica y ecuménica¹¹³⁴. Una de las grandes críticas que realiza sobre

¹¹²⁷ Cf. V. PÉREZ PRIETO – J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*, 15-16.

¹¹²⁸ Cf. M. BIELAWSKI, *Panikkar. Una Biografía*, 65-78.

¹¹²⁹ Cf. PVM, 39.

¹¹³⁰ Cf. R. PANIKKAR, *La filosofía como estilo de vida*, en *Invitación a la sabiduría*, Madrid 1998, 101 (=FEV).

¹¹³¹ Cf. R. PANIKKAR, *Sobre el sentido cristiano de la vida. La acción misionera*, en *Humanismo y Cruz*, Madrid 1963, 153 (=HC7).

¹¹³² Cf. R. PANIKKAR, *Cristiandad y Cruz*, en *Humanismo y Cruz*, Madrid 1963, 315 (=HC11).

¹¹³³ Cf. HC11, 306-307.

¹¹³⁴ Cf. HC7, 155.

cómo se vive el cristianismo hace referencia a ciertos ambientes culturales y sociales en los que se acepta la iglesia y el cristianismo únicamente por los valores humanos y sociales que difunde, como son la paz u otros¹¹³⁵. Encontramos en los textos de Raimon Panikkar planteamientos espirituales de honda tradición cristiana. Así le oímos decir:

“La misma perfección individual sólo se consigue renunciando a recrearnos narcisísticamente en nuestras propias cualidades y desprendiéndonos incesantemente de nuestros defectos personales”¹¹³⁶.

Otra de los grandes peligros de la vida cristiana para Raimon Panikkar es el dualismo cristiano, que se expresa en aquellos que viven una fe que no está al mismo nivel que el resto de su propia vida, es un dualismo cuya fe no ha penetrado en lo profundo del ser del hombre y que lleva a un cristianismo vivido a medias¹¹³⁷. Como consecuencia perniciosa para la religión cristiana es que la perfección cristiana y la verdadera vida cristiana sería tan solo la patria de algunos privilegiados que consiguen alcanzarla, a diferencia de los demás que no estarían en este grupo de escogidos, sin embargo Cristo predicó no una doctrina para una élite de superdotados o de hombre especiales sino a todos comenzando por los más pobres, a todos los seres humanos inmersos en la vida normal de todos los tiempos y lugares¹¹³⁸.

Aunque nunca pretendió redactar un tratado de espiritualidad cristiana, cuestión que sí realizará con la espiritualidad hindú¹¹³⁹, sí podemos afirmar que la primera espiritualidad que llega a la vida de Raimon Panikkar es la cristiana y que esta le acompañará toda su vida. En toda su trayectoria intelectual empleará diversos conceptos de la

¹¹³⁵ Cf. R. PANIKKAR, *Unas consideraciones sobre las reuniones internacionales de católicos*, “Arbor” 72 (1951) 369 (=CRC).

¹¹³⁶ CRC, 371.

¹¹³⁷ Cf. R. PANIKKAR, *El Gozo Pascual. Camino espiritual cristiano*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, 2. Espiritualidad, el camino de la vida*, Barcelona 2015, 123 (=GP).

¹¹³⁸ Cf. GP, 124.

¹¹³⁹ Cf. R. PANIKKAR, *Espiritualidad Hindú, sanâtana dharma*, Barcelona 2005, 419 págs.

espiritualidad y de la tradición cristiana, vocablos que aprende a lo largo de su infancia y juventud. Vocablos que le vienen del cristianismo tradicional que profesa y en el que se mueve, palabras que le acompañarán toda su existencia y que quedarán plasmados en toda su obra escrita. Algunos de estos conceptos son: vida interior¹¹⁴⁰, Cruz¹¹⁴¹, mortificación¹¹⁴², Iglesia¹¹⁴³, Virgen María¹¹⁴⁴, Oración, Cristo¹¹⁴⁵, etc...

Una cuestión de gran trascendencia para el pensamiento espiritual cristiano de Panikkar es la idea, ampliamente desarrollada, de que el cristianismo no es un humanismo¹¹⁴⁶. El cristiano no es un hombre corriente que vive en este mundo, y que simplemente espera que este se acabe, para vivir otra vida, como un complemento o premio de esta primera, sino que el bautismo ha modificado lo más profundo de su ser: es una nueva criatura¹¹⁴⁷, y lo es ya en este mundo. Por ello el cristiano no vive en la tierra con un complejo de inferioridad, sino que muy al contrario el cristiano es el hombre que ha recibido el mensaje, el testamento, la herencia del absoluto que plenifica toda la vida, y que es el gozo de ser hijos de Dios¹¹⁴⁸.

7.2 El misterio cristiano

7.2.1 La Trinidad

Cuando pensamos o investigamos sobre el misterio cristiano son varios los conceptos que consideramos centrales, posiblemente uno de los más importantes y que mejor explica la fe cristiana es el

¹¹⁴⁰ Cf. R. PANIKKAR, *Sobre el sentido cristiano de la vida. Su aspecto paradigmático en los primeros cristianos*, en *Humanismo y Cruz*, Madrid 1963, 121. (=HC6).

¹¹⁴¹ Cf. HC6, 150.

¹¹⁴² Cf. HC6, 148.

¹¹⁴³ Cf. HC7, 153-154.

¹¹⁴⁴ Cf. R. PANIKKAR, *María. El Camino espiritual cristiano*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, 2. Espiritualidad, el camino de la vida*, Barcelona 2015, 115-201 (=MCE).

¹¹⁴⁵ Cf. R. PANIKKAR, *El Cristo cósmico. Un aspecto olvidado del catolicismo moderno: la conciencia cósmica*, en *La nueva inocencia*, Estella 1993, 169-181.

¹¹⁴⁶ Cf. HC11, 314.

¹¹⁴⁷ Cf. HC11, 315.

¹¹⁴⁸ Cf. GP, 149.

misterio de la Trinidad, cuestión que ha sido ampliamente trabajada, investigada y abordada por teólogos, filósofos, místicos, pensadores, obispos, papas y tema que más influye en la espiritualidad cristiana, junto a la cuestión de Cristo. Por ello podemos constatar que la bibliografía sobre la cuestión trinitaria es inmensa¹¹⁴⁹. El pensamiento trinitario de Raimon Panikkar ha sido ampliamente estudiado en su Tesis Doctoral en Teología por Victorino Pérez Prieto, obra que vio la luz en una publicación titulada: *Dios, Hombre, Mundo. La trinidad en Raimon Panikkar*¹¹⁵⁰. Por ello abordaremos a continuación los dos grandes misterios del cristianismo en Raimon Panikkar como son: La Trinidad y Cristo, y su relación con su planteamiento espiritual.

Como ya hemos referido, uno de los grandes temas abordados por Raimon Panikkar en su obra intelectual es la cuestión de la Trinidad no solo por las obras que dedica a la cuestión y que ya hemos citado, sino porque esta cuestión será abordada y puesta en conexión con otros elementos de su pensamiento religioso y filosófico. La cuestión trinitaria la aborda no solo como realidad intelectual sino como experiencia espiritual, así no es extraño encontrar en sus diarios expresiones de fe relativas a la Trinidad¹¹⁵¹, o invocaciones a la Trinidad, así le escucharemos decir: “En el nombre del Padre, del Hijo

¹¹⁴⁹ Nosotros reflejamos algunos de los tratados sobre la Trinidad que han publicado algunos teólogos y pensadores, al mismo tiempo ofrecemos textos en los que se aborda la cuestión como pueden ser dogmáticas o historias de los dogmas. Para la cuestión trinitaria citamos los siguientes: P. CODA, *Dios uno y trino. Revelación, experiencia y teología del Dios de los cristianos*, Salamanca 1993, 318 págs. A. CORDOVILLA PÉREZ, *El misterio de Dios trinitario. Dios-con-nosotros*, Madrid 2019, 560 págs. W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca 1994, 384 págs. L.F. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*, Salamanca 2010, 610 págs. X. PIKAZA, *Enchiridion Trinitatis. Textos básicos sobre el Dios de los cristianos*, Salamanca 2005, 782 págs. X. PIKAZA, *Trinidad. Itinerario de Dios al hombre*, Salamanca 2015, 608 págs. RICARDO DE SAN VICTOR, *La Trinidad*, Salamanca 2015, 368 págs. Y entre las dogmáticas citamos a los siguientes textos: J. AUER, *Curso de Teología Dogmática, t. II, Dios, uno y trino*, Barcelona 1982, 622 págs. MÜLLER, G.L., *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, Barcelona 1998, 922 págs. L. OTT, *Manual de Teología Dogmática*, Barcelona 1986, 750 págs. M. SCHMAUS, *Teología Dogmática, I, La Trinidad de Dios*, Madrid 1960, 740 págs. SESBOÜÉ, B. (dir.), *Historia de los dogmas, I, El Dios de la salvación*, Salamanca 2004, 428 págs.

¹¹⁵⁰ Cf. V. PÉREZ PRIETO, *Dios, Hombre, Mundo. La trinidad en Raimon Panikkar*, Barcelona 2008, 533 págs. (=V. PÉREZ PRIETO, *Dios, Hombre, Mundo. La trinidad en Raimon Panikkar*).

¹¹⁵¹ Cf. DIA, 104, 304-305.

y del Espíritu”¹¹⁵². Pero Raimon Panikkar va mucho más allá y habla de la Trinidad extendida esta experiencia a todos los cristianos, incluso vincula el futuro del cristianismo a la misma, Panikkar dirá: “El descubrimiento del Dios trino cristiano [...] es, repito, el gran desafío teológico del cristianismo del tercer milenio”¹¹⁵³. Ese descubrimiento implica que de hecho hay un cierto olvido de la cuestión trinitaria entre los cristianos y en ello coincide con otros teólogos¹¹⁵⁴. Habla que uno de los grandes desafíos con los que tendrá que enfrentarse la teología del tercer milenio será el misterio de la Trinidad.

Vemos como Raimon Panikkar acepta y experimenta la fe tal y como la anuncia la Iglesia desde tiempo inmemorial, proclamando que es el centro de la fe no solo a nivel teórico sino a nivel existencial: “la Trinidad no solo es la piedra-fundamental del cristianismo desde un punto de vista teórico, sino también la base existencial práctica y correcta de la vida cristiana”¹¹⁵⁵. En esa fe de la Iglesia se proclama que Dios es tres personas: Padre, Hijo y Espíritu Santo, que son iguales entre sí y con una misma naturaleza pero tres personas distintas¹¹⁵⁶. Y este es el misterio central de la fe y de la vida cristiana, ya que es el misterio de Dios en sí mismo, y por ello la fuente central de todos los otros misterios de la fe¹¹⁵⁷, por ello ocupa un lugar central en la reflexión y en la vida espiritual de la Iglesia y de los cristianos. La concepción de la trinidad panikkariana es abordada en su trabajo *La Trinidad y la experiencia religiosa* que ya hemos citado, una obra en la que dedica un apartado a hablar del misterio de la Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo, pero al hacerlo su objetivo no es desarrollar una exposición de la doctrina trinitaria, sino que su propósito es ver que a la luz de la Trinidad es posible reconciliar las tres formas de la espiritualidad que ha expuesto con anterioridad¹¹⁵⁸:

¹¹⁵² DIA, 318.

¹¹⁵³ Cf. ECD, 90.

¹¹⁵⁴ Cf. L.F. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*, Salamanca 2010, 31-37 (=L.F. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*).

¹¹⁵⁵ Cf. TER, 72.

¹¹⁵⁶ Cf. X. PIKAZA, *Enchiridion Trinitatis. Textos básicos sobre el Dios de los cristianos*, Salamanca 2005, 128.

¹¹⁵⁷ Cf. L.F. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*, 28.

¹¹⁵⁸ Cf. TER, 71.

Iconolatría, Personalismo y *Advaita*¹¹⁵⁹, y que ya hemos desarrollado en el capítulo anterior. Lo importante, para la cuestión que nosotros pretendemos abordar, es que Panikkar pone en conexión espiritualidad trinitaria con el misterio trinitario.

Panikkar proclama que en la Trinidad se realiza un verdadero encuentro entre las religiones y que ahí convergen las visiones más profundas e íntimas de las religiones, y más importantes, ahondando en la comprensión trinitaria que puede realizar una profundización y fecundación de las distintas actitudes espirituales sin menoscabo de las diferentes tradiciones religiosas¹¹⁶⁰. Por ejemplo, para Panikkar Trinidad equivale al *advaita* hindú, pero deja muy claro que su objetivo no es mezclar la Trinidad cristiana y el *advaita* vedántico como sistemas de creencias religiosas¹¹⁶¹. La cuestión del *advaita* la estudiaremos más adelante y sus implicaciones filosóficas y espirituales. Por tanto, en el pensamiento de nuestro autor, la Trinidad ayudará al diálogo espiritual entre las religiones y a su mayor comprensión mutua.

Panikkar habla del Padre y comienza diciendo que el Absoluto es uno y que carece de nombre debido a su trascendencia, lo que en otras tradiciones se conoce como Théos, Brahman, Tao¹¹⁶². De hecho en la tradición cristiana se le denomina el Padre de Nuestro Señor Jesucristo¹¹⁶³, el Padre es el Dios de Jesús el cual lo llamó Padre¹¹⁶⁴. El Padre es el Absoluto. Y en el absoluto no hay pluralidad, multiplicidad o enumeración, por ello nada se puede considerar igual o desigual. No se puede decir que el padre sea igual al Hijo ni que sean diferentes. Las tres personas son iguales porque todas ellas son Dios, pero este Dios no existe al margen o separado de las personas divinas. Panikkar para la explicación de la Trinidad prefiere seguir de

¹¹⁵⁹ Cf. TER, 115-143.

¹¹⁶⁰ Cf. TER, 73.

¹¹⁶¹ Cf. R. PANIKKAR, *El mito triádico*, en *Obras Completas, X. Filosofía y teología, I. El ritmo del Ser. Las Gifford Lectures*, Barcelona 2019, 400.

¹¹⁶² Cf. V. PÉREZ PRIETO, *Dios, Hombre, Mundo. La trinidad en Raimon Panikkar*, 304.

¹¹⁶³ Rm 15, 6.

¹¹⁶⁴ Cf. TEHP, 147-148.

cerca la tradición patristica oriental y la escolástica latina de san Buenaventura¹¹⁶⁵.

Conocer al Hijo en cuanto Hijo es comprender también al Padre. De este modo solo se llega al Padre a través del Hijo, dice Panikkar, si quisiéramos ir directamente al Padre nos encontraríamos en un no-camino, un no-pensamiento en un no-ser. Intentar hablar del Padre en sí mismo es un sinsentido, ya que solo podemos hablar del Padre en referencia a quien él es Padre, es decir, el Hijo, conocemos y sabemos del Padre por el Hijo. Ante el Padre nos quedamos en silencio, ya que Dios es silencio total y absoluto, su palabra es el Hijo¹¹⁶⁶. Panikkar expone que el modo de hablar del Padre o de acercarse a Él es en lo inefable y en lo apofático. Se puede estar unido al Hijo, se puede estar en el Espíritu, pero no se puede ser el Padre, y sin embargo todas las cosas tienden hacia él. Panikkar continua diciendo que la devoción al Padre desemboca en un apofatismo del Ser, en movimiento hacia ninguna parte, en una oración continua abierta al horizonte infinito¹¹⁶⁷. Panikkar con su mentalidad de diálogo interreligioso sostiene que algunas intuiciones del buddhismo y del hinduismo pueden ayudar a una mejor comprensión del misterio trinitario cristiano¹¹⁶⁸.

Así Panikkar establece la relación con el Padre por medio del Hijo. La escritura dice “nadie va al padre sino por mí”¹¹⁶⁹, Panikkar invierte las palabras y llega a decir que solo podemos ser hijos en el Hijo, porque el Padre nos ha incluido en la filiación de su Hijo¹¹⁷⁰. En otro texto de la escritura recogido por Panikkar se dice “el que me ha visto a mí, ha visto al Padre”¹¹⁷¹, y partiendo de este texto, nuestro autor dice que quien ha visto al Hijo ve al Padre por que el Hijo es el Padre hecho visible, nada hay que ver del Padre excepto el resultado de su paternidad, es decir, el Hijo. No hay dos visiones una para el

¹¹⁶⁵ Cf. TER, 76-77.

¹¹⁶⁶ Cf. TER, 79.

¹¹⁶⁷ Cf. TEHP, 152-153.

¹¹⁶⁸ Cf. V. PÉREZ PRIETO, *Dios, Hombre, Mundo. La trinidad en Raimon Panikkar*, 305.

¹¹⁶⁹ Jn, 14, 6.

¹¹⁷⁰ Cf. TER, 81.

¹¹⁷¹ Jn, 14, 9.

Padre y otra para el Hijo, hay una sola visión¹¹⁷². Y el único que puede tener una visión así el Espíritu y aquellos que participan de esta visión del Padre-Hijo. “Nadie va al Padre salvo a través del Hijo y nadie puede reconocer al Hijo salvo en el Espíritu”¹¹⁷³. Y nos encontramos ante una de las consecuencias espirituales de esta concepción Panikkarina de la Trinidad: participar de la visión del Padre y del Hijo en el Espíritu.

Incluso podemos llegar a decir que la espiritualidad del Padre no es una espiritualidad. Es como una roca invisible, es trascendente, infinito, fundamento último de todas las cosas y soporte de uno mismo. Panikkar pondrá en relación a las tres personas divinas con las tres virtudes teologales y lo hará con las siguientes palabras:

“Si el odio (falta de amor) es el pecado contra el Hijo y la ceguera (negación de la fe) es el pecado contra el Espíritu, la desesperación (rechazo de la esperanza, manteniéndose obstinadamente encerrado en lo finito y limitado) es el pecado contra el Padre”¹¹⁷⁴.

En el planteamiento de Panikkar el pecado contra el Padre es el más grave, es el pecado contra el perdón¹¹⁷⁵, es no perdón en sí mismo, contradicción misma del perdón¹¹⁷⁶. Y con sus propias palabras lo volverá a enunciar:

“El pecado contra el Padre es la ruptura con el infinito, la negación de nuestra divinización, auto-condenación a lo finito, a lo cerrado y limitado: el infierno. La desesperación es el rechazo de lo infinito y la asfixia en lo finito... Pero el hombre, en tanto vive en el tiempo y en el espacio, no es capaz de una desesperanza absoluta”¹¹⁷⁷.

Con todas estas palabras y reflexiones Panikkar va trazando una espiritualidad de la Trinidad y de cada una de sus personas, para

¹¹⁷² Cf. TEHP, 153-154.

¹¹⁷³ TER, 81.

¹¹⁷⁴ TER, 82.

¹¹⁷⁵ Cf. V. PÉREZ PRIETO, *Dios, Hombre, Mundo. La trinidad en Raimon Panikkar*, 307.

¹¹⁷⁶ Cf. TEHP, 154.

¹¹⁷⁷ TER, 82.

la que utiliza conceptos filosóficos de la tradición occidental y oriental.

Panikkar continúa su reflexión hablando del Hijo como segunda persona de la Santísima Trinidad. En él todo existe. Él es el Alfa y la Omega, Principio y el Fin¹¹⁷⁸. Panikkar nos dirá que “la persona Divina, el Señor, es el Hijo y el Hijo se manifestó en Cristo”¹¹⁷⁹. Al mismo tiempo reelabora una relectura del concepto de persona y el cómo hay que utilizarlo en el seno de la Trinidad¹¹⁸⁰. Nosotros no vamos a realizar el estudio de este concepto teológico ya que nos alejaría de la pretensión del presente trabajo de investigación que estamos realizando. Lo que sí es importante en el pensamiento de Panikkar es su afirmación que se debe recuperar la plenitud del sentido de la figura de Cristo¹¹⁸¹. Y cada vez que menciona a Cristo, Panikkar se refiere al Ungido, al cual los cristianos no tienen ningún derecho a monopolizar¹¹⁸². Es Cristo quien hace posible la religión¹¹⁸³, ya que él es el único que hace posible “el único vínculo entre lo creado y lo increado, lo relativo y lo absoluto, lo temporal y lo eterno, la tierra y el cielo, es Cristo el mediador único”¹¹⁸⁴. Cristo para Panikkar es el sacerdote único del sacerdocio cósmico. Así el Hijo es el mediador de la creación, y también de la redención y glorificación, o transformación del Mundo, ya que los seres son en la medida que participan en el Hijo. En el pensamiento de Panikkar todo ser es una cristofanía de Cristo, es decir, una manifestación de Cristo¹¹⁸⁵. La cuestión de la cristofanía la abordaremos en el siguiente apartado al tratar la visión espiritual de Panikkar sobre Cristo.

Siguiendo lo anteriormente referido, Panikkar pondrá la cuestión del misterio de Cristo en conexión con la espiritualidad y la relación entre las religiones. Así nos refiere que, según el constata, la

¹¹⁷⁸ Ap, 21, 6

¹¹⁷⁹ TER, 83.

¹¹⁸⁰ Cf. V. PÉREZ PRIETO, *Dios, Hombre, Mundo. La trinidad en Raimon Panikkar*, 309-311.

¹¹⁸¹ Cf. TER, 85.

¹¹⁸² Cf. TEHP, 157.

¹¹⁸³ Cf. V. PÉREZ PRIETO, *Dios, Hombre, Mundo. La trinidad en Raimon Panikkar*, 311.

¹¹⁸⁴ TER, 85-86.

¹¹⁸⁵ Cf. TEHP, 158.

evolución espiritual de la humanidad está pasando por un momento importante, y confía en que de la mutua fecundación de las religiones entre sí surja en la nueva conciencia religiosa de la humanidad una integración de la experiencia del misterio y de la Trinidad¹¹⁸⁶. En la Iglesia de los principios, los modelos de santidad eran el del mártir y el del monje¹¹⁸⁷. Pero con el tiempo, impulsado por el Espíritu, el cristiano ha ido tomando conciencia de la necesidad de penetrar las profundidades tanto cósmicas como humanas y sumergirse en la corriente del mundo¹¹⁸⁸, para, de este modo, abrirse a la comunidad de los seres humanos, a la naturaleza y al misterio¹¹⁸⁹. Es decir, a una espiritualidad Cosmoteándrica¹¹⁹⁰. Y tal apertura se hace cada día más necesaria en nuestro mundo. Incluso Panikkar dice que el cristiano se siente impulsado a ir más allá de lo que llamamos cristianismo e incluso más allá de la Iglesia institucional y oficial, ya que toda la realidad vive un movimiento irresistible hacia la *apokatastasis*¹¹⁹¹, a la reintegración todo en Cristo y ello no le permite auto confinarse tras ninguna barrea de ningún tipo¹¹⁹².

Panikkar concibe la realidad de Cristo como la gran apertura al mundo, porque los signos de los tiempos nos invitan a abrir de par en par las puertas de la *oikumene*, a abatir los muros y a avanzar con los brazos abiertos al encuentro con todos los hombres¹¹⁹³. “La experiencia de Cristo está en la *koinonia* humana y cósmica”¹¹⁹⁴. Y continuará diciendo el autor que la experiencia de Cristo, y la espiritualidad que de ahí brota, debe de expandirse en la fe hacia sus plenas dimensiones trinitarias. No podemos acercarnos a Cristo como una experiencia de iconolatría, apegándonos a su humanidad y a su

¹¹⁸⁶ Cf. TER, 88.

¹¹⁸⁷ Cf. M. DIEGO SÁNCHEZ, *Historia de la espiritualidad patristica*, Madrid 1992, 49-66 y 147-172 (=M. DIEGO SÁNCHEZ, *Historia de la espiritualidad patristica*).

¹¹⁸⁸ Cf. TEHP, 160.

¹¹⁸⁹ Cf. TER, 89.

¹¹⁹⁰ Cf. R. PANIKKAR, *Aspectos de una espiritualidad cosmoteándrica*, en *Obras Completas, VIII. Visión trinitaria y cosmoteándrica: Dios-Hombre-Cosmos*, Barcelona 2016, 365-439.

¹¹⁹¹ Cf. TEHP, 160.

¹¹⁹² Cf. TER, 90.

¹¹⁹³ Cf. TEHP, 161.

¹¹⁹⁴ TER, 90.

historicidad, ya que él mismo, en el momento de su muerte, les dijo a sus discípulos que era bueno que él se marchase¹¹⁹⁵.

En el misterio de la Trinidad abordamos en último lugar a la tercera persona que es el Espíritu Santo. Panikkar comenzará diciendo que si la revelación del Padre es la revelación del Dios trascendente, la revelación del Espíritu es a su vez la revelación del Dios inmanente¹¹⁹⁶. Y ello le lleva a concluir que cuando se trata de sondear el secreto último e Dios se halla el nivel más profundo de la Divinidad que en Panikkar es el Espíritu¹¹⁹⁷. Continuará diciendo que el Espíritu es la comunión entre el Padre y el Hijo, y es conjuntamente inmanente al Padre y al Hijo, ello significa en Panikkar que cuando el Padre se da totalmente al Hijo, da todo lo que es y no retiene nada de sí para darlo al Hijo y viceversa. Así queda cerrado el ciclo trinitario, en el que la Trinidad es el misterio real de la Unidad, pues la verdadera unidad es trinitaria¹¹⁹⁸. El Espíritu propicia la unión entre el Padre y el Hijo, y es el que hace posible el nosotros. Padre, Hijo y Espíritu¹¹⁹⁹.

Panikkar utiliza una imagen de los concilios de Toledo para describir la Trinidad: si el Padre es la fuente y origen de toda la divinidad, y el Hijo es Río que fluye de la Fuente, entonces el Espíritu es el océano inmenso en donde se completa, descansa y consume el flujo de la vida divina¹²⁰⁰. Y lo completa añadiendo que solamente cuando se ha recibido el Espíritu se puede comprender el mensaje de Hijo y se logra alcanzar la divinización que el espíritu realiza en el Hombre¹²⁰¹. Así el espíritu es un elemento primordial en la espiritualidad de Panikkar en el misterio de la Trinidad, ya que al Espíritu le corresponde la misión de divinizar al Hombre y de introducirlo en las profundidades de la divinidad¹²⁰².

¹¹⁹⁵ Cf. TER, 91.

¹¹⁹⁶ Cf. TEHP, 162.

¹¹⁹⁷ Cf. TER, 93.

¹¹⁹⁸ Cf. TEHP, 164.

¹¹⁹⁹ Cf. TER, 94.

¹²⁰⁰ Cf. V. PÉREZ PRIETO, *Dios, Hombre, Mundo. La trinidad en Raimon Panikkar*, 312.

¹²⁰¹ Cf. TER, 97.

¹²⁰² Cf. W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca 1994, 264.

De todo este planteamiento mana una espiritualidad del Espíritu que será diferente a la espiritualidad del Verbo¹²⁰³. La espiritualidad del Espíritu se realiza en el silencio, silencio de palabras, de deseos, de acción, de ser, de querer ser. Así vivir una vida según el Espíritu es la existencia auténtica y hasta que no se haya llegado no se puede vivir de modo total y por ende ha de ser complementada con otras espiritualidades, especialmente con la Encarnación¹²⁰⁴. Por tanto Panikkar establece dos espiritualidades una que es la espiritualidad de la Encarnación que es la vía del Verbo y, por otra parte, está la vía de la espiritualidad del Espíritu, ambas habrán de integrarse para conseguir una espiritualidad perfectamente equilibrada¹²⁰⁵. Lo otro supondría una espiritualidad desencarnada al no integrarse en todo el misterio trinitario¹²⁰⁶.

El Espíritu es santificador y purificador, el camino del espíritu solamente puede ser expoliación y negación de todo aquello que todavía no es¹²⁰⁷. Para Panikkar es necesario negar todo lo que es dominio de la criatura para realizar la transformación. Por ello el verdadero ascetismo comienza cuando somos capaces de abandonar el miedo a perder lo que puede ser perdido¹²⁰⁸. Esta postura nos coloca ante la perspectiva verdadera sobre nuestra propia condición de criatura desde donde vemos las cosas. Solamente en el Espíritu podemos realizar la verdadera conversión, *metanoia* y superación de la mente y del conocimiento, que transforma no solo nuestros valores o nuestra visión mental de las cosas, sino que incluso renueva en nosotros religión y espiritualidad¹²⁰⁹. El Espíritu viene después de la Cruz y después de la muerte¹²¹⁰.

Panikkar engarza toda la vida espiritual con todo el misterio trinitario. Y el Espíritu ocupará un lugar fundamental en este proceso

¹²⁰³ Cf. TER, 98.

¹²⁰⁴ Cf. TEHP, 168.

¹²⁰⁵ Cf. TER, 99.

¹²⁰⁶ Cf. V. PÉREZ PRIETO, *Dios, Hombre, Mundo. La trinidad en Raimon Panikkar*, 313.

¹²⁰⁷ Cf. TEHP, 168.

¹²⁰⁸ Cf. TER, 100.

¹²⁰⁹ Cf. TEHP, 169.

¹²¹⁰ Cf. TER, 101.

ya que Él es el que nos lleva a comprender las Escrituras¹²¹¹ o realizar la transformación de nuestra condición de criaturas.

“En la medida en que no se haya tenido la experiencia, de una u otra forma, de ser un Tú pronunciado por Dios, en la medida en que no se haya descubierto con el asombro de un niño... que se es precisamente porque el Yo llama, no se alcanzará la profundidad de la vida en el Espíritu”¹²¹².

Es el espíritu el que nos hace llamar al Padre, y el Padre nos llama con la misma llamada que hace al hijo. Por tanto, solamente somos en la medida que participamos en el logos, y quien lo hace posible es el Espíritu. En Panikkar todo ser es una cristofanía y solo una cristofanía. El espíritu nos introduce en el misterio trinitario.

Pero en la concepción de la Trinidad, Panikkar va mucho más allá y nos ofrece el concepto de Trinidad radical. Se denomina radical porque va a las mismas raíces de la realidad, buscando una síntesis armónica de todo lo que existe¹²¹³. El concepto de Trinidad radical aparece en sus diarios, en los que refleja que es una vivencia personal. “Yo vivo la Trinidad radical, me siento, me he envuelto en esta criatura trinitaria –pero no lo sé ni comunicar ni expresar”¹²¹⁴ y también dirá: “Dios, más que vacuidad es Cristo, tal y como yo lo entiendo y lo creo, como plenitud cosmoteándrica o Trinidad radical”¹²¹⁵. Así se nos manifiesta la importancia del concepto trinitario en su propia experiencia espiritual y no únicamente en su pensamiento teológico y filosófico.

Panikkar concibe su visión de la Trinidad radical como un crecimiento del dogma cristiano, después de la Trinidad inmanente y de la Trinidad económica vendría lo que él denomina Trinidad radical¹²¹⁶. Cuestión que Panikkar pone en conexión con la Secularidad Sagrada y con la Ecosofía, aspectos de su pensamiento

¹²¹¹ Cf. V. PÉREZ PRIETO, *Dios, Hombre, Mundo. La trinidad en Raimon Panikkar*, 313.

¹²¹² Cf. TER, 102.

¹²¹³ Cf. TEHP, 184.

¹²¹⁴ DIA, 298.

¹²¹⁵ DIA, 317.

¹²¹⁶ Cf. TEHP, 174.

que desarrollaremos en la tercera parte del trabajo. Lo que sí afirma Panikkar es que su concepción no rechaza ni la Trinidad inmanente de un Dios trascendente ni la Trinidad económica de Dios que es creador, para él ambas se asumen una nueva visión de la realidad en la que las criaturas no son meras sombras de un Dios que las ha creado¹²¹⁷.

Panikkar concibe toda la realidad como una estructura trinitaria en la que todo está interrelacionado¹²¹⁸. Ello significa que “la Realidad no es monista ni dualista, ni una ni múltiple, es polaridad, es *trinidad*”¹²¹⁹. La noción de Trinidad radical sería el fruto de la visión *cosmoteándrica* de Panikkar y también denominada *experiencia teoantropocómica*. Esta visión no menguaría ni la trascendencia divina ni la diferencia que existe entre Dios y el Mundo, como de hecho la unidad trinitaria no elimina la diferencia entre las personas divinas¹²²⁰. Dios, Hombre y Mundo están en una profunda e íntima colaboración para construir la realidad, y entre los tres hay un dinamismo, un movimiento, un crecimiento, que, en palabras de Panikkar, los cristianos denominan Cuerpo místico de Cristo y los budhistas *dharmakâya*¹²²¹. Y como el propio autor nos dirá “La realidad no es ni una ni múltiple. Es armonía, polaridad, relación constitutiva entre todo”¹²²². Cuando se pierde la armonía entre las tres dimensiones de la realidad y se desconectan entre sí, aparecen muchos extremismos como son: el nihilismo, el humanismo antropocéntrico y el materialismo angélico¹²²³.

En su visión de la Trinidad radical en la relacionalidad del Padre-Hijo-Espíritu Santo, Panikkar entiende que debemos de incluir absolutamente todo lo que existe, es decir, el todo, incluidos nosotros mismos y todo el cosmos¹²²⁴. De ahí manaría una espiritualidad

¹²¹⁷ Cf. TEHP, 184.

¹²¹⁸ Cf. V. PÉREZ PRIETO, *Dios, Hombre, Mundo. La trinidad en Raimon Panikkar*, 314.

¹²¹⁹ V. PÉREZ PRIETO, *Dios, Hombre, Mundo. La trinidad en Raimon Panikkar*, 315.

¹²²⁰ Cf. TEHP, 175.

¹²²¹ Cf. TEHP, 177-178.

¹²²² Cf. R. PANIKKAR, *La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad*, Madrid 1999, 13.

¹²²³ Cf. TEHP, 179.

¹²²⁴ Cf. V. PÉREZ PRIETO, *Dios, Hombre, Mundo. La trinidad en Raimon Panikkar*, 319.

trinitaria y cosmoteándrica, que Panikkar vive en su propia vida y lo expresa con las siguientes palabras: Este es el Cristo real, esta es mi experiencia (cosmoteándrica). Es la visión trinitaria”¹²²⁵. Uno de los grandes frutos de la integración de su filosofía y espiritualidad es la experiencia espiritual cosmoteándrica unida a su experiencia de la Trinidad radical¹²²⁶, cuestión que abordaremos en la tercera parte de nuestro trabajo de investigación.

7.2.2 Cristo

Cristo es una de las claves más importantes del pensamiento de Raimon Panikkar a la que dedica tres obras ya citadas: *El Cristo desconocido del hinduismo* (1970 y 1994)¹²²⁷, *Salvation in Christ* (1972)¹²²⁸ y *La plenitud del hombre. Una cristofanía* (1999)¹²²⁹. Todas de gran calado intelectual y que nos ofrecen la visión cristológica de nuestro autor. Hemos de situarlas en el panorama cristológico de la teología y del pensamiento cristiano, ya que ha sido abordado por numerosos teólogos y pensadores, entre los cuales se encuentran algunos de los más destacados e influyentes, aunque la bibliografía al respecto es inmensa¹²³⁰: También destacamos que

¹²²⁵ DIA, 285.

¹²²⁶ Cf. R. PANIKKAR, *Entre Déu i el cosmos. Una visió a-dualista de la realitat*, Llerida 2006, 150-129 (=DC).

¹²²⁷ Cf. R. PANIKKAR, *El Cristo desconocido del hinduismo*, Madrid 1970, 206 págs. R. PANIKKAR, *El Cristo desconocido del hinduismo. Para una cristofanía ecuménica*, Madrid 1994, 224 págs.

¹²²⁸ Cf. R. PANIKKAR, *Salvation in Christ: Concreteness and Universality. The Supername*, CA (Privately published), Santa Barbara. California 1972, 81 págs.

¹²²⁹ Cf. R. PANIKKAR, *La plenitud del hombre. Una cristofanía*, Madrid 1999, 281 págs.

¹²³⁰ Hacemos referencia a algunos de los tratados y estudios sobre cristología, aunque como ya hemos referido la bibliografía es inmensa: J. RATZINGER, *Caminos de Jesucristo*, Madrid 2004, 166 págs. J. RATZINGER, *Convocados en el camino de la Fe*, Madrid 2004, 390 págs. RATZINGER, J., Benedicto XVI, *Jesús de Nazaret*, Esfera de los Libros, Madrid 2007, 448 págs. J. RATZINGER, Benedicto XVI, *Jesús de Nazaret. Desde la Entrada en Jerusalén hasta la Resurrección*, Madrid 2011, 396 págs. J. RATZINGER, Benedicto XVI, *La infancia de Jesús*, Madrid 2012, 138 págs. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, Madrid 2017, 680 págs. A. AMATO, *Jesús. El Señor*, Madrid 1998, 568 págs. W. KASPER, *Jesús El Cristo*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1994, 350 págs. J. DUNN, *Jesús y el Espíritu. La experiencia carismática de Jesús y sus apóstoles*, Barcelona 2014, 600 págs. F. OCARIZ – L.F. MATEO SECO – J.A. RIESTRA, *El misterio de Jesucristo. Lecciones de Cristología y*

Panikkar utilizó varios vocablos para explicar con mayor profundidad su pensamiento cristológico. Estos conceptos son “cristofanía”¹²³¹, “cristianía”¹²³², “cristico y crística”¹²³³. El objetivo del presente apartado es analizar al lugar que ocupa Cristo en la espiritualidad panikkariana. Hemos de destacar que hay otros investigadores que han abordado la cuestión cristológica en Panikkar desde otras perspectivas: C. Menacherry¹²³⁴, V. Pérez Prieto¹²³⁵, J.D. Escobar Soriano¹²³⁶, J.L. Meza Rueda¹²³⁷ y M-J. Hernando García¹²³⁸. Todos ellos estudian su cristología desde diferentes perspectivas y visiones y han ayudado a la mejor comprensión del misterio de Cristo en Panikkar.

A la hora de confeccionar una espiritualidad cristológica en Raimon Panikkar, hemos de mencionar que la cuestión Cristo en Panikkar no es simplemente un objeto de análisis intelectual, como aquel que se acerca a un objeto para estudiarlo. En Panikkar Cristo es algo existencial, es una cuestión que implica su vida y su persona, por ello las citas en sus diarios de su relación personal con Cristo son muy abundantes y en todas ellas denota la especial relación que el autor tiene con Jesucristo, y la posterior expresión de esta relación en su obra intelectual. En los primeros años de su experiencia de fe y de su

Soteriología, Pamplona 1993, 490 págs. T. CASTRILLO AGUADO, *Jesuscristo Salvador. La persona, la doctrina y la obra del Redentor*, Madrid 1957, 520 págs. G. THEISSEN – A. MERZ, *El Jesús histórico*, Salamanca 2000, 710 págs. M. SCHMAUS, *Teología Dogmática, III, Dios Redentor*, Madrid 1959, 506 págs. J. AUER, *Curso de Teología Dogmática, t. IV/1, Jesucristo, hijo de Dios e hijo de María*, Barcelona 1989, 546 págs. C. DUQUOC, *Cristología. El Hombre Jesús*, Salamanca 1969, 452 págs.

¹²³¹ Cf. V. PÉREZ PRIETO – J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*, 74-79.

¹²³² Cf. *Ibídem*, 67-71.

¹²³³ Cf. *Ibídem*, 72-73.

¹²³⁴ Cf. C. MENACHERRY, *Christ: The mystery in history: a critical study on the Christology of Raymond Panikkar*, Frankfurt am Main: Lang 1996, 311 págs.

¹²³⁵ Cf. V. PÉREZ PRIETO, *Dios, Hombre, Mundo. La trinidad en Raimon Panikkar*, 403-473.

¹²³⁶ Cf. J. D. ESCOBAR SORIANO, *El carácter absoluto de la revelación cristiana y el Cristo desconocido de las religiones según Raimon Panikkar*, “Diálogo Eecuménico” 99 (1996) 7-44.

¹²³⁷ Cf. J. L. MEZA RUEDA, *La Antropología de Raimon Panikkar y su contribución a la antropología teológica cristiana*, Bogotá 2009, 455-483 (=J.L. MEZA RUEDA, *La Antropología de Raimon Panikkar*).

¹²³⁸ Cf. M.J. HERNANDO GARCÍA, *¿Qué es el Nirvana? Diálogo entre budismo y cristianismo*, Madrid 2014, 79-82.

entrega vital a Cristo, encontramos referencias tales como: “Jesús me atrae y no sé con qué poder”¹²³⁹, “estoy consagrado a ti, Jesús mío”¹²⁴⁰, “en ti confío y a ti apelo”¹²⁴¹, y en los años 70 vuelve a repetir que está feliz de haber consagrado su vida a Cristo y que no se arrepiente de haberlo hecho: “Te he consagrado mi vida, y lo volvería a hacer y lo volveré a hacer. No me puedo arrepentir, pero sí que doy las gracias por todo y me siento lleno de agradecimiento”¹²⁴². Se refiere a Cristo como a un tú con el que se puede hablar e incluso interpelar, “¡Por fin he entendido, Señor, tu grito de judío antes de resucitar como Cristo. Mt 27, 46!”¹²⁴³.

Se siente acompañado en su itinerario vital por un Cristo vivo: “Cristo ha resucitado, está conmigo y en mí”¹²⁴⁴, y establece con él una relación afectiva de amor cristiano: “Jesús, he leído tu evangelio y me enamoro de ti”¹²⁴⁵, “¡Te amo, Señor! Tú eres mi primer amor y el nombre que aprendí fue Cristo”¹²⁴⁶. No es, por tanto, una relación intelectual sino afectiva que cruza todos sus diarios y que denota que su obra escrita no es más que una dimensión más de esta relación Panikkar-Cristo: “la particularidad y la unicidad del cristianismo no se encuentran en un nivel filosófico-intelectual ni en la doctrina, sino en Cristo”¹²⁴⁷. Panikkar siente y percibe que está unido a Cristo, se siente discípulo de Jesucristo¹²⁴⁸, y expresa que, a su vez, esta intimidad con el Hijo le lleva al Padre¹²⁴⁹. Todo ello le conduce a una intensa vida de oración y de relación con Cristo, por ello en numerosas ocasiones le invocará llamándole “Señor”, dándole gracias, haciendo diversas peticiones o poniendo cuestiones en sus manos¹²⁵⁰. Incluso cuando

¹²³⁹ DIA, 23.

¹²⁴⁰ DIA, 30.

¹²⁴¹ DIA, 45.

¹²⁴² DIA, 95-96.

¹²⁴³ DIA, 281.

¹²⁴⁴ DIA, 57.

¹²⁴⁵ DIA, 319.

¹²⁴⁶ DIA, 158.

¹²⁴⁷ DIA, 33.

¹²⁴⁸ Cf. DIA, 294.

¹²⁴⁹ Cf. DIA, 292.

¹²⁵⁰ Cf. DIA, 41, 43, 45, 46, 47, 48, 50, 54, 59, 61, 62, 70, 81, 90, 91, 96, 100, 106, 111, 115, 117, 119, 123, 139, 152, 154, 158, 199, 202, 220, 243, 273, 283, 285, 292, 293, 297, 298, 302, 314, 327, 337,

piensa que se ha alejado de algún modo de él, se siente en la necesidad de volver, y así lo deja reflejado en sus apuntes: “Esta mañana he sentido que quizá debería concentrarme de nuevo en la persona de Cristo: *istadevatâ*”¹²⁵¹. Y cuando cuenta con ochenta y cinco años, y va percibiendo que el final de su vida está ya próximo dirá:

“He tenido una vida feliz, Señor. El agradecimiento me envuelve. No me ha faltado de nada [...] Te he tenido, Señor, siempre a Ti –de manera misteriosa-. He sentido tu Presencia, incluso en tu Ausencia. Lo he tenido todo. *Nunc dimittis, Domine, filium tuum in pace...*”¹²⁵².

Raimon Panikkar tiene claro y afirma que el centro de la experiencia cristiana es Cristo, y que el cristianismo no puede ser reducido a una moral, a una doctrina o a una filosofía¹²⁵³, dirá en sus diarios: “La revelación cristiana no está hecha de enunciados, sino de la realidad viva de Cristo, del misterio de Cristo, su persona, por utilizar un nombre teológico”¹²⁵⁴ o “Ser cristiano significa ser Cristo”¹²⁵⁵. Panikkar lo tiene claro, el centro del misterio cristiano es uno y es Cristo, que es la revelación del Dios Trinitario y, por ello, del sentido de todas las cosas creadas, y tal verdad es un Cristo plenamente insertado en la Trinidad¹²⁵⁶. En el pensamiento de Panikkar la realidad de la Trinidad es fundamental, ya que vivir la presencia de Dios es vivir la experiencia de la Trinidad, y en ella no predomina ninguna de las tres personas. En la Trinidad se da la comunión perfecta de las tres personas: Padre, Hijo y Espíritu Santo¹²⁵⁷. En Cristo se recapitula toda la realidad existente, la creada e incluso la increada¹²⁵⁸. La centralidad de Cristo también la

¹²⁵¹ DIA, 67.

¹²⁵² DIA, 302.

¹²⁵³ Cf. R. PANIKKAR, *Introducción. Camino espiritual cristiano*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, 2. Espiritualidad, el camino de la vida*, Barcelona 2015, 115 (=CEC).

¹²⁵⁴ Cf. DIA, 182.

¹²⁵⁵ DIA, 169.

¹²⁵⁶ Cf. V. PÉREZ PRIETO, *Dios, Hombre, Mundo. La trinidad en Raimon Panikkar*, 410.

¹²⁵⁷ Cf. CEC, 120-121.

¹²⁵⁸ Cf. HC12, 335.

encontramos en Panikkar al afirmar que la Resurrección de Cristo es la causa eficiente y ejemplar de nuestra futura resurrección: si Cristo no hubiera resucitado sería imposible nuestra propia resurrección¹²⁵⁹.

La espiritualidad cristiana tal y como la concibe Panikkar es profundamente cristológica, para él Cristo no es un simple modelo o ejemplo sino que es mucho más, no tiene únicamente una función de ejemplaridad sino que es modelo del hombre porque lo forja a su propia imagen y semejanza, lo confecciona, lo hace nuevo, hace del hombre un nuevo Cristo. La verdadera experiencia cristiana es que, sin perder mi yo personal y mi realidad autónoma, “me identifique con Cristo, que sea Él el que viva en mí y me haga una cosa con Él, y por Él toda la Trinidad venga a hacer en mí su morada”¹²⁶⁰. Por ello Cristo trae la salvación al hombre por medio del Evangelio, una salvación que nos llega por su Pasión y muerte, y que culmina en la Pascua, que es un mensaje de gozo y de alegría. El gozo que Cristo nos trae es hacernos hijos del mismo Padre que es él, es convertirnos en hijos de Dios¹²⁶¹.

Panikkar llega a afirmar la profunda relación entre la realidad Dios y la realidad Cristo, para él no hay Dios sin Cristo y no podemos hablar de Cristo sin Dios¹²⁶². Pero, además, todo ello ha de integrarse en el seno de la Trinidad. No existe el Padre, sin el Hijo en la unidad de Espíritu. Panikkar considera que el camino al Padre es el hijo, es decir, Cristo¹²⁶³. Por tanto el camino de entrada a Dios es la humanidad de Cristo, por ello Panikkar muestra su desacuerdo para con aquellos que han visto en la humanidad de Cristo un obstáculo para conseguir las cimas de la vida espiritual, tal postura sobreviene al considerar a Dios como espíritu puro y lleva como consecuencia una espiritualidad desencarnada¹²⁶⁴.

Encarnar el misterio de Cristo y la espiritualidad cristiana, no convertirlo en un puro espiritualismo le lleva a avanzar en su pensamiento cristológico, y en especial lo pondrá como clave en su

¹²⁵⁹ Cf. HC12, 346.

¹²⁶⁰ Cf. PVM, 33.

¹²⁶¹ Cf. GP, 145-148.

¹²⁶² Cf. CEC, 120.

¹²⁶³ Cf. DIA, 292.

¹²⁶⁴ Cf. CEC, 119.

diálogo interreligioso. Panikkar dirá que “Cristo es el único mediador, pero no es monopolio de los cristianos. De hecho, Cristo está presente y eficazmente operante en toda auténtica religión, sea cual sea su forma o su nombre”¹²⁶⁵. Y ello lo ve no solo como algo intelectual sino que lo aplica a su propia experiencia espiritual, “En y a través de Cristo, he encontrado a las otras religiones. Quizá esto sea más claro que decir que soy cristiano, hindú, budhista”¹²⁶⁶, así constatamos que experiencia espiritual y pensamiento en Panikkar están en perfecta consonancia y sintonía, es más una es expresión de la otra y viceversa.

En el *sûtra* número cuatro de su cristofanía Panikkar enuncia que Los cristianos no tienen el monopolio del conocimiento de Cristo¹²⁶⁷. Con palabras similares nos dirá lo mismo en un texto de sus diarios íntimos: “La visión cósmica de Cristo. ¡Cómo estás presente, oh, Cristo, en aquellas personas que tienen otras creencias, otra moral, otro mundo religioso! Una cosa fascinante es la visión de tu Persona en todas partes, y en medio de cada religión y de cada ser”¹²⁶⁸. Era capaz de encontrar a Cristo en otras religiones y en otras culturas, e incluso iba más allá para él Cristo es el mediador universal, pero no monopolio de los cristianos, e incluso, para él, puede estar operante en cualquier religión auténtica¹²⁶⁹. Jesús es el Señor de los dioses¹²⁷⁰, y por tanto el Señor de la religiones, el Señor de la historia e incluso el Señor de la fe¹²⁷¹.

Panikkar usa en término cristofanía para hablar de su cristología, y opta por el verbo griego *fainô* frente al vocablo *logos*, Panikkar opta por este concepto porque desea decantarse por lo fenoménico y descriptivo, porque desea un diálogo con las otras religiones, y realizarla desde una experiencia más vital y personal¹²⁷².

¹²⁶⁵ R. PANIKKAR, *El diálogo intrarreligioso*, en *Obras Completas*, VI. *Culturas y religiones en diálogo*, 2. *Diálogo intercultural e interreligioso*, Barcelona 2017, 138 (DI)

¹²⁶⁶ DIA, 271.

¹²⁶⁷ Cf. PHC, 191.

¹²⁶⁸ DIA, 61.

¹²⁶⁹ Cf. V. PÉREZ PRIETO, *Dios, Hombre, Mundo. La trinidad en Raimon Panikkar*, 454-455.

¹²⁷⁰ Cf. DS, 17.

¹²⁷¹ Cf. V. PÉREZ PRIETO, *Dios, Hombre, Mundo. La trinidad en Raimon Panikkar*, 455

¹²⁷² Cf. J.L. SÁNCHEZ NOGALES, *Aproximación a una teología de las religiones*, II, *Hinduismo. Budismo. Salvación en las tradiciones religiosas. El cristianismo y las religiones*,

Por ello, a su Tesis Doctoral en teología publicada en su segunda edición española bajo el título *El Cristo desconocido del hinduismo. Para una cristofanía ecuménica*¹²⁷³, le añade el subtítulo *cristofanía ecuménica*, lo que implica la importancia de su visión de Cristo en el diálogo con las otras religiones. Panikkar tiene claro que la misión de Cristo es universal y así lo expresa en sus apuntes: “En Jesús se recapitula el misterio del universo- y por lo tanto en los que están unidos a él”¹²⁷⁴. Panikkar ve presente a Cristo en todas las religiones y lo ve presente en el hinduismo del que es un especialista y al que dedicó muchos años de estudios y análisis. Así nos dirá:

“Un Cristo que no estuviera presente en el hinduismo, o que no estuviera con todo aquel que sufre, un Cristo que no tuviera su tabernáculo en el sol, un Cristo que no representara la realidad cosmoteándrica con un Espíritu que ve y recrea todos los corazones y que renueva la faz de la tierra, no sería el cristo de mi fe, ni tampoco, supongo, el Cristo de los cristianos”¹²⁷⁵.

La figura de Cristo es fundamental en el diálogo que Panikkar desea establecer entre el cristianismo y las religiones, lo realiza desde claves intelectuales y espirituales¹²⁷⁶. Pasamos a analizar su concepto de cristofanía tan importante para comprender su visión teológica y espiritual del misterio de Cristo. Pero antes expondremos nueve consideraciones que Panikkar expone como premisas para elaborar su cristofanía¹²⁷⁷.

1. La cristofanía no pretende ofrecer un paradigma universal, sino una imagen de Cristo creíble para todos los hombres.

2. La cristofanía intenta presentar una epifanía de la condición humana a la luz de nuestra situación actual como una luz que parece tener su fuente más allá del hombre.

Madrid 2015, 291-292 (=J.L. SÁNCHEZ NOGALES, *Aproximación a una teología de las religiones, II*).

¹²⁷³ Cf. R. PANIKKAR, *El Cristo desconocido del hinduismo. Para una cristofanía ecuménica*, Madrid 1994, 224 págs.

¹²⁷⁴ DIA, 290.

¹²⁷⁵ CDH, 19.

¹²⁷⁶ Cf. DI, 107-111, 138-139

¹²⁷⁷ Cf. J.L. SÁNCHEZ NOGALES, *Aproximación a una teología de las religiones, II*, 293. V. PÉREZ PRIETO, *Dios, Hombre, Mundo. La trinidad en Raimon Panikkar*, 408-410.

3. La cristofanía sería una manifestación de Cristo a la conciencia humana e incluyendo una experiencia de Cristo y una reflexión crítica de la misma.

4. La cristofanía no puede abolir la tradición cristológica de dos milenios, debe de enraizarse en la tradición pero buscando nuevas perspectivas e intuiciones.

5. La cristofanía debe de superar la aproximación racional de la cristología, y aceptar la acción del espíritu en el estudio y la experiencia de la figura de Cristo.

6. La cristofanía implica una actitud más pasivo-femenina ante el impacto de la figura de Cristo, frente a una razón desbocada. Se sitúa en una actitud contemplativa.

7. La cristofanía no es una análisis de textos, una arqueología cristiana o una reflexión analítica de la realidad histórica que llamamos Cristo. La cristofanía se encuentra abierta al diálogo entre las religiones y penetra en toda manifestación del espíritu humano.

8. La cristofanía quiere integrar la reflexión de Cristo en una cosmovisión más amplia, la cristofanía no excluye cualquier otra manifestación de lo sagrado recibidas en otras civilizaciones o culturas.

9. La cristofanía acepta a las otras religiones como lugares propios y legítimos de la actividad teológica¹²⁷⁸.

Como ya hemos analizado, uno de los conceptos más sugestivos del pensamiento teológico y espiritual de Raimon Panikkar es el de Cristofanía, desde el que realiza una relectura de la cristología cristiana. El concepto ha sido estudiado por autores como V. Pérez Prieto¹²⁷⁹, C. Menacherry¹²⁸⁰, J.L. Meza Rueda¹²⁸¹, J.L. Sánchez Nogales¹²⁸². Por cristofanía entendemos como la manifestación de Cristo a la consciencia humana, así “Cristo es la *manifestación directa*

¹²⁷⁸ Cf. PHC, 31-35.

¹²⁷⁹ Cf. V. PÉREZ PRIETO, *Dios, Hombre, Mundo. La trinidad en Raimon Panikkar*, 403-486. V. PÉREZ PRIETO – J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*, 74-79.

¹²⁸⁰ Cf. C. MENACHERRY, *Christ: The mystery in history: a critical study on the Christology of Raymond Panikkar*, Frankfurt am Main: Lang 1996, 311 págs.

¹²⁸¹ Cf. J.L. MEZA RUEDA, *La Antropología de Raimon Panikkar*, 455-483. V. PÉREZ PRIETO – J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*, 74-79.

¹²⁸² Cf. J.L. SÁNCHEZ NOGALES, *Aproximación a una teología de las religiones, II*, 289-316.

de Dios a la consciencia humana y representa una *experiencia* entendida como consciencia de esa presencia inmediata”¹²⁸³. El concepto de cristofanía no es exclusivo de Raimon Panikkar sino que también ha sido utilizado por O. González de Cardedal que lo pone en conexión con Cristo: Camino, Verdad y Vida¹²⁸⁴.

Raimon Panikkar no tiene como objetivo suplantar la cristología, sino realizar una nueva lectura del misterio de Cristo, así nos dirá: “Hay que aclarar que no se trata de suplantar la cristología tradicional ni olvidarse de la tradición de la que ha nacido el cristianismo. Se trata de revisar la experiencia del misterio de Cristo a la luz de nuestros tiempos, es decir, reconocer el *Kairos* del presente”¹²⁸⁵. Es por tanto una superación de la cristología pero sin quitar nada a la cristología¹²⁸⁶, y como dice V. Pérez Prieto “quiere ser fiel al fundamento de fe cristiana: *fe en Jesucristo, como el Hijo de Dios-Trinidad, Salvador y Mediador Universal*”¹²⁸⁷. Con estos presupuestos Panikkar pretende una reelaboración del pensamiento cristológico, y lo hace teniendo en cuenta a las cristologías del siglo XX y realizando una crítica con respecto a la reflexión cristológica que la Iglesia ha realizado a lo largo de la historia¹²⁸⁸. Panikkar expresa que el encuentro con Cristo y su análisis no se puede reducir a una exposición doctrinal o intelectual¹²⁸⁹, sino que es necesaria una experiencia vital de Cristo, experiencia que no está reservada a unos pocos elegidos y que es necesaria para todos los cristianos¹²⁹⁰.

La cristofanía de Panikkar es una nueva visión de Cristo en clave trinitaria y que pone en valor la relación de Cristo con el Espíritu, es decir, de Cristología y Pneumatología. La cristofanía de

¹²⁸³ V. PÉREZ PRIETO – J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*, 74-75.

¹²⁸⁴ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, Madrid 2017, 567-587 (=O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*).

¹²⁸⁵ PHC, 28.

¹²⁸⁶ Cf. V. PÉREZ PRIETO, *Dios, Hombre, Mundo. La trinidad en Raimon Panikkar*, 413.

¹²⁸⁷ V. PÉREZ PRIETO, *Dios, Hombre, Mundo. La trinidad en Raimon Panikkar*, 407.

¹²⁸⁸ Cf. J.L. SÁNCHEZ NOGALES, *Aproximación a una teología de las religiones*, II, 294.

¹²⁸⁹ Cf. V. PÉREZ PRIETO, *Dios, Hombre, Mundo. La trinidad en Raimon Panikkar*, 411.

¹²⁹⁰ Cf. PHC, 44-45.

Panikkar se encuentra más abierta a la realidad de Espíritu y acoge la presencia del espíritu y su acción de otro modo, como dirá V. Pérez Prieto¹²⁹¹. Este reencuentro de Cristo con el Espíritu a la hora de realizar una nueva cristología ha sido abordado por diferentes estudiosos de la cuestión, que lo han analizado desde diferentes perspectivas. En primer lugar mencionamos la actividad intelectual de H. Mülen en la que pone en relación a Cristo con el *Pneuma*¹²⁹² y a continuación con la Iglesia para de este modo realizar una renovación de la teología¹²⁹³.

Por su parte Y. Congar menciona una “Cristología Pnumatológica”, vista desde dos premisas. La primera supone que no podemos separar cristología de soteriología, ya que la encarnación apunta a la pascua, a la resurrección y a la escatología como fin. La segunda indica que la obra de Dios es una realidad histórica y que se lleva a cabo en una sucesión de acontecimientos situados en el tiempo. Todo ello tiene su eclosión en el bautismo de Cristo en el Jordán, en donde el Espíritu descendió y se posó sobre Él¹²⁹⁴. Quien sí puede iluminarnos en este acontecimiento y con toda la experiencia espiritual y carismática de Cristo es el profesor J. Dunn, que realiza un amplio análisis escriturístico de la relación de Cristo con el Espíritu, y la conclusión del autor es clara. “Jesús se consideró a sí mismo como Hijo de Dios y como ungido por el Espíritu escatológico, porque él experimentó en el ministerio un poder para curar que solo él pudo entender como el poder de la plenitud de los tiempos”¹²⁹⁵.

El profesor P. Tillich habla de una Cristología del Espíritu, con dos implicaciones: la primera es la presencia del espíritu de Dios en Jesús de Nazaret el que le hace ser el cristo, y la segunda muestra que Jesús, el Cristo es la piedra angular en el arco de las manifestaciones

¹²⁹¹ Cf. V. PÉREZ PRIETO, *Dios, Hombre, Mundo. La trinidad en Raimon Panikkar*, 413.

¹²⁹² Cf. H. MÜHLEN, *El Espíritu Santo en la Iglesia*, Salamanca 1998, 272-358.

¹²⁹³ Cf. H. MÜHLEN, *Espíritu, Carisma, Liberación. La renovación de la fe cristiana*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1974, 175-222. H. MÜHLEN, *Experiencia social del Espíritu como respuesta a una doctrina unilateral sobre Dios*, en *Experiencia y Teología del Espíritu Santo*, Salamanca 1978, 339-363.

¹²⁹⁴ Cf. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, Barcelona 1991, 598-602.

¹²⁹⁵ Cf. J. DUNN, *Jesús y el Espíritu. La experiencia carismática de Jesús y sus apóstoles*, Barcelona 2014, 118.

espirituales en la historia¹²⁹⁶. Para C. Schütz, quien relaciona cristología con pneumatología, solamente podemos saber quién es Cristo por la presencia del Espíritu en él, por lo que podemos hablar del acontecimiento Cristo como un hecho del Espíritu¹²⁹⁷. Interesante para el tema que estamos analizando en Raimon Panikkar es la postura de S. Verges, que establece una relación del Espíritu y Cristo en el seno de la Trinidad, explicitando la noción de Espíritu Santo como el amor entre el Padre y el Hijo¹²⁹⁸. También H.U. Von Balthasar comprende al Espíritu Santo como amor en el seno de la Trinidad¹²⁹⁹. Y veríamos la acción del Espíritu Santo en el hombre Jesús ya que como nos dice O. González de Cardedal: “Jesús es el hombre del Espíritu: primero portado por él y luego donador de él”¹³⁰⁰.

En toda esta dinámica de la teología contemporánea de la relación de Cristo con el Espíritu hemos de ubicar a Raimon Panikkar y cristofanía¹³⁰¹. Él mismo lo afirmará: “La palabra *cristofanía* hace referencia, también al Espíritu”¹³⁰². Y lo dejará claro que sustituir la palabra cristología por la palabra cristofanía no significa olvidarse del logos sino superar lo puramente racional y realizar una apertura al espíritu en el estudio de la figura de Cristo¹³⁰³. Panikkar va más allá y enuncia que “sin una visión mística la cristofanía no adquiere su pleno significado”¹³⁰⁴, y toda la reflexión que precede nos acerca a la cuestión que venimos analizando que es el lugar de Cristo en la espiritualidad panikkariana y que nuestro autor lo encauza por medio del vocablo cristofanía.

Esta espiritualidad conlleva un proceso de divinización o espiritualización en cada ser humano que la va experimentando, por

¹²⁹⁶ Cf. P. TILLICH, *Teología Sistemática, III, La Vida y El Espíritu. La Historia y El Reino de Dios*, Salamanca 2014, 184

¹²⁹⁷ Cf. C. SCHÜTZ, *Introducción a la Pneumatología*, Salamanca 1991, 30.

¹²⁹⁸ Cf. S. VERGES, *Imagen del Espíritu de Jesús. Persona y Comunidad de Amor*, Salamanca 1977, 165-222.

¹²⁹⁹ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Ensayos Teológicos III, Spiritus Creator*, Madrid 2004, 99-114.

¹³⁰⁰ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, 161.

¹³⁰¹ Cf. V. PÉREZ PRIETO, *Dios, Hombre, Mundo. La trinidad en Raimon Panikkar*, 413.

¹³⁰² PHC, 32.

¹³⁰³ Cf. PHC, 32-33.

¹³⁰⁴ PHC, 32.

ello podemos afirmar que todo hombre es una cristofanía¹³⁰⁵. Esta divinización es una verdadera humanización¹³⁰⁶, y que se logra por la apertura del tercer ojo¹³⁰⁷, al ir penetrando en una cosmovisión que comporta una nueva visión de la realidad y que implica el descubrimiento personal del misterio de la vida. Es descubrirnos como seres en relación constitutiva¹³⁰⁸ con todo lo que existe, especialmente con Jesucristo, el Dios humanizado¹³⁰⁹. Es la experiencia cristofánica que todo ser humano está llamado a realizar y Panikkar establece dos caminos para su consecución, uno antropológico y el otro filosófico. El primero hace referencia al fenómeno del enamoramiento, que hace ver de la persona mucho más de lo que se intuye a simple vista. En el verdadero enamoramiento se vive uno en el otro. Como dice san Pablo, en un solo espíritu¹³¹⁰. El segundo es el fenómeno comúnmente aceptado por el que todos los seres humanos están abiertos a la trascendencia. El hombre concibe que hay una realidad que está más allá de ellos mismos, que se ha expresado como experiencia religiosa, que hace referencia a lo divino y a Dios¹³¹¹.

En esta experiencia cristofánica, la primera ya no es solamente humana y la segunda es solamente divina. Ya que el encuentro con Cristo hace al hombre participar con la persona amada y con lo divino¹³¹². Esta experiencia se hace en la confluencia del enamoramiento y del silencio, o también del amor y del conocimiento, y nuestro autor la pone en relación con el hinduismo Así lo expresa Panikkar:

¹³⁰⁵ Cf. V. PÉREZ PRIETO, *Dios, Hombre, Mundo. La trinidad en Raimon Panikkar*, 466.

¹³⁰⁶ Cf. PHC, 39.

¹³⁰⁷ Cf. V. PÉREZ PRIETO – J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*, 292-293.

¹³⁰⁸ Cf. R. PANIKKAR, *La experiencia védica*, en *Obras Completas, IV. Hinduismo, 1. La experiencia védica. Mantramañjari, Antología de los Veda para el hombre moderno y la celebración contemporánea*, Herder, Barcelona 2020, 395.

¹³⁰⁹ Cf. V. PÉREZ PRIETO, *Dios, Hombre, Mundo. La trinidad en Raimon Panikkar*, 467.

¹³¹⁰ Cf. I Cor 6, 17

¹³¹¹ Cf. PHC, 46.

¹³¹² Cf. V. PÉREZ PRIETO, *Dios, Hombre, Mundo. La trinidad en Raimon Panikkar*, 469.

“El encuentro con Cristo participa de la naturaleza del encuentro con la persona amada y con lo divino. Sin enamoramiento y sin el silencio del *Abground* [abismo], no hay cristofanía, es decir, manifestación crística. La mística cristiana presenta esta polaridad no exenta de tensiones. Los propensos al conocimiento, al *jñâna*, verán el aspecto divino; los más sensibles al amor, a la *bhakti*, verán como elemento central la humanidad de Cristo”¹³¹³.

Su espiritualidad centrada en Cristo es una cristofanía que integra la dimensión del corazón y del pensamiento. Del amor y del conocimiento. De la espiritualidad y de la filosofía. De todo ello es expresión su obra cumbre sobre cristología, o mejor dicho, sobre cristofanía: *La plenitud del hombre. Una cristofanía*, libro que es expresión de su espiritualidad y de su amor a Jesucristo. Así lo dice en sus diarios al tenerlo concluido: “He acabado prácticamente el libro sobre ti, Señor Jesucristo, el libro de mi amor y de mi vida”¹³¹⁴, libro que le ha supuesto un gran esfuerzo¹³¹⁵. Dicho libro concluye con nueve *sûtra* que son la condensación de experiencias vividas del autor y pretenden ser una vía intermedia entre la teología clásica que inserta a Cristo en un marco monoteísta y una corriente iconoclasta que busca liberar a Cristo de toda ligazón con Dios¹³¹⁶.

1. Cristo es el símbolo cristiano de toda realidad.
2. El cristiano reconoce a Cristo en Jesús y a través de él.
3. La identidad de Cristo no es su identificación.
4. Los cristianos no tienen el monopolio del conocimiento de Cristo
5. La cristofanía es la superación de la cristología tribal e histórica
6. El Cristo protológico, histórico y escatológico es una y misma realidad “distendida” en el tiempo, extendida en el espacio e intencional en nosotros.
7. La Encarnación, como hecho histórico, es también inculturación.

¹³¹³ PHC, 47.

¹³¹⁴ DIA, 253.

¹³¹⁵ Cf. DIA, 207.

¹³¹⁶ Cf. PHC, 175.

8. La Iglesia se considera el lugar de la Encarnación.

9. La cristofanía es el símbolo del *mysterium coniunctionis* de la realidad divina, humana y cósmica¹³¹⁷.

A modo de conclusión, Panikkar concibe la cristianía como una nueva espiritualidad, como una manera concreta de vivir la experiencia humana en su plenitud. El autor lo ve como la gran respuesta a la situación de la cultura actual, lo concibe como la gran luz que aparece como tal en medio de las tinieblas en las que estamos viviendo. Este clamor por una nueva espiritualidad es un grito del Espíritu que es el mismo Espíritu de Cristo¹³¹⁸. Y Panikkar lo expresa con las siguientes palabras al final de su libro:

“La cristofanía desde el interior, que tímidamente sugerimos, es la profundidad más interior de nosotros, el abismo en el que, en cada uno de nosotros, lo infinito y lo finito, lo material y lo espiritual, lo cósmico y lo divino se encuentran. La cristianía del tercer milenio esta llamada a vivir esta experiencia”¹³¹⁹

La importancia de Cristo queda reflejada en toda su obra, tanto a nivel espiritual como intelectual. Ocupa el centro de muchas de sus reflexiones pero sobre todo habita el meollo de su existencia y sus diarios son un testimonio de ello, un último texto de sus diarios nos lo recordará:

“Cristo sigue siendo el más vivo de todos los símbolos para mí. Y a pesar de mi creciente admiración por Jesús, el símbolo para mí es Cristo. La fe en Cristo es ese principio personal último y primero”¹³²⁰.

7.2.3 Virgen María

El lugar que Raimon Panikkar concede en el misterio de la salvación a la Virgen María es fundamental. Para él María es Virgen, Madre, Esposa y consagrada a Dios¹³²¹. Y nos dirá que sin la Virgen

¹³¹⁷ Cf. PHC, 177-223.

¹³¹⁸ Cf. PHC, 227-230.

¹³¹⁹ PHC, 230.

¹³²⁰ DIA, 146-147.

¹³²¹ Cf. PVM, 40.

María la vida cristiana está incompleta y fracasa cualquier explicación que se quiera dar del cristianismo¹³²², es decir, sin María el cristianismo es incomprensible, y se pierde una dimensión fundamental de la fe cristiana. Son diversos los lugares en los que habla de la Virgen María y los textos que le dedica son siempre de una profunda vida espiritual. Así lo vemos en ocasiones en sus diarios. En los que nos encontramos su consagración a la Virgen María en 1930¹³²³, o le vemos rezando el Ángelus a la Virgen y arrodillándose en el *Verbum caro*¹³²⁴.

La tradición de la Iglesia ha considerado la devoción a María como una garantía de perseverancia¹³²⁵, y Panikkar considera que la relación con ella en el mundo moderno actual resuelve muchos problemas, sobre todo aquellos de índole intelectual, ya que la teología mariana ofrece un clima de serenidad y de contemplación. Llegará a decir que sin el contacto con la Virgen la inteligencia humana pierde la relación y el serenidad intelectual, en la teología mariana nuestra mente encuentra una función catártica y de purificación¹³²⁶. Y concluye diciendo que “Solo en la *sedes sapientiae* encontramos el criterio para una recta valoración integral, intelectual, afectiva y axiológica del ser creado”¹³²⁷.

La posición de María es primordial en la vida espiritual, establece una relación personal y directa con cada uno de nosotros, es “Madre de Dios y Madre mía” y está sentada junto a su hijo en el cielo. Así María se convierte en modelo y maestra de vida interior¹³²⁸. Y algo mucho más profundo no se puede creer en ella sin amarla, no se puede pensar o hablar de ella sin tener en cuenta la fuerza irresistible que ejerce sobre nosotros por su amor¹³²⁹. “Mientras se responde al amor materno, se conserva el corazón de niños” nos dirá Panikkar. Así el amor a María es necesario para entrar en el Reino de

¹³²² Cf. MCE, 171.

¹³²³ Cf. DIA, 21-22.

¹³²⁴ Cf. DIA, 245.

¹³²⁵ Cf. PVM, 8.

¹³²⁶ Cf. MCE, 172-173.

¹³²⁷ MCE, 173.

¹³²⁸ Cf. PVM, 34-35.

¹³²⁹ Cf. MCE, 172.

los Cielos porque el amor a María es un amor de niño, un amor de infancia y solo pueden entrar en el Reino de los Cielos los que tienen corazón de niño¹³³⁰.

Desde esta dimensión del amor de infancia Panikkar realiza una reflexión sobre el amor humano vinculado al amor a la Virgen María. La religión cristiana es a la vez una religión divina y humana porque tiene en cuenta esta dimensión del amor y del corazón, y que solo puede ser transmitida por una mujer¹³³¹. El cristiano debe amar a Dios con todo su corazón con toda su mente con todo su ser, pero el amor reside en el corazón y el corazón es uno y con ese solo corazón se ha de amar a los hombres y a Dios, y el corazón se prepara y aprende a amar en lo humano, y el amor a María se convierte en camino del amor humano, por ello nos la dio Cristo como madre a los cristianos, nos dirá Panikkar. Y afirma que la gran característica de la devoción medieval a la Virgen María consiste en su amor a la Virgen y Madre. Amor que es eminentemente humano¹³³². Panikkar nos menciona su amor personal a la Virgen y dirá: “La Inmaculada Concepción. Uno de los grandes amores de mi vida”¹³³³.

En este contexto se entiende el culto a María y las distintas verdades que la iglesia ha proclamado sobre María: Inmaculada, Virginitad, Asunción, Madre de la Iglesia¹³³⁴. Panikkar dirá que a María se la reconoce como corredentora ya que nos fue dada como madre a los pies de la Cruz por Cristo¹³³⁵. La lección fundamental de la vida de la Virgen María para todo cristiano, es que en ella se realiza la perfecta síntesis de la vida humana, en la que la acción es el material de la contemplación por un lado y su expresión por otro. María tuvo una vida activa y contemplativa en el mundo y por encima de él¹³³⁶. Así María se convierte en maestra de vida interior¹³³⁷. Solamente María que fue fecundada por el Espíritu Santo y, por ello,

¹³³⁰ Cf. MCE, 176.

¹³³¹ Cf. PVM, 22.

¹³³² Cf. MCE, 176-177.

¹³³³ DIA, 288.

¹³³⁴ Cf. PVM, 29.

¹³³⁵ Cf. MCE, 180.

¹³³⁶ Cf. PVM, 40.

¹³³⁷ Cf. MCE, 182.

estableció una especial relación con Dios, puede enseñar al cristiano como tiene que comportarse en la unión con Dios¹³³⁸.

Pero María no es solo maestra de vida interior sino también es maestra de vida exterior, es decir, nos enseña cómo tenemos que vivir en el mundo. La vida cristiana es una vida de unidad¹³³⁹, en este aspecto sigue de cerca las enseñanzas espirituales que recibió en el Opus Dei de manos de san Josemaría Escrivá sobre la visión de unidad que tenía que haber en la vida cristiana¹³⁴⁰. Panikkar dirá que si se rompe la unidad no se da la auténtica vida de Cristo en nuestro ser. María realiza la síntesis perfecta de la vida humana, ella nos enseña que la acción no es más que el fruto y la expresión de la contemplación¹³⁴¹.

Panikkar establece tres dimensiones marianas de la existencia humana, unidas a tres misterios de la Virgen María y que ayudarán a su devoción¹³⁴². La primera es la dimensión humana, que Panikkar relaciona con el misterio de la Anunciación o Encarnación¹³⁴³. Fiesta de la Anunciación que siempre le ha emocionado mucho¹³⁴⁴, nos dirá en sus diarios. En la contemplación de María se nos revela la dimensión humana de la religión, de la fe y de la vida. Por medio de María, que es una criatura de nuestra propia naturaleza, se nos enseña que la religiosidad debe de ser humana, terrena, concreta y por lo tanto plena¹³⁴⁵. Panikkar dirá que no hay fiesta más espiritual y sensual a la vez¹³⁴⁶. Y así lo manifiesta en contraposición a otras religiones a las que les falta en gran medida el elemento humano o que hablan en exceso de una religión trascendente y de lo sublime¹³⁴⁷. Panikkar relaciona la fiesta de la Encarnación con la realidad de dejar que lo

¹³³⁸ Cf. MCE, 185.

¹³³⁹ Cf. PVM, 38-40

¹³⁴⁰ Cf. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Amar apasionadamente al mundo*, en *Conversaciones con Monseñor Escrivá de Balaguer*, Madrid 1989, 234-236 (=J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Amar apasionadamente al mundo*).

¹³⁴¹ Cf. MCE, 185.

¹³⁴² Cf. MCE, 191.

¹³⁴³ Cf. MCE, 195.

¹³⁴⁴ Cf. DIA, 177.

¹³⁴⁵ Cf. MCE, 192.

¹³⁴⁶ Cf. DIA, 177.

¹³⁴⁷ Cf. MCE, 192.

divino nazca en nosotros¹³⁴⁸. El misterio de la Anunciación está en esta dimensión humana¹³⁴⁹.

El segundo aspecto de la existencia humana es la dimensión femenina que está unida al misterio de la Inmaculada¹³⁵⁰. María encarna el amor humano en todas las dimensiones y ayuda a integrar el amor en la vida del cristiano, con la devoción a María se evita uno de los grandes peligros de nuestro tiempo como es el distanciamiento de la vida. Panikkar dirá que “no hay más que un único amor, y este amor único se realiza casi de forma automática y armónica cuando se tiene una relación de fe y de amor con la Virgen”¹³⁵¹. Raimon Panikkar enuncia que el misterio de María Inmaculada es el símbolo de la Nueva Inocencia, de un caminar alegre a través de un mundo injusto¹³⁵². No podemos alejar la religión de la vida, como no podemos alejar nuestros sentimientos de la vida y de la experiencia de fe, nuestro corazón está hecho para amar y no podemos avergonzarnos de nuestros sentimientos y de nuestra dimensión humana¹³⁵³.

El tercer aspecto de la devoción a María es la dimensión corporal que Panikkar une con el misterio de la Asunción. El 15 de agosto de 2003 Panikkar escribe en sus diarios que la fiesta de la Ascensión de la Virgen María es un dogma revolucionario y que aún no se ha asimilado del todo, en su pensamiento teológico lo une con la intuición de la *Trinidad radical*¹³⁵⁴. La relación con María nos ayuda a descubrir que la religión es para toda nuestra vida con toda su complejidad, para todas las dimensiones de la existencia humana y también para la corporal. Así una religión que se presente solo como pureza espiritual, como puro estoicismo como un gnosticismo y como platonismo no será plenamente cristiana¹³⁵⁵. Panikkar añadirá que el cristianismo no es una religión que minusvalora el cuerpo y la dimensión corporal de la existencia humana. Y en este punto se puede entender el misterio de la Asunción de la Virgen al cielo en cuerpo y

¹³⁴⁸ Cf. DIA, 109.

¹³⁴⁹ Cf. MCE, 191-192.

¹³⁵⁰ Cf. MCE, 195.

¹³⁵¹ MCE, 194.

¹³⁵² Cf. DIA, 227-228.

¹³⁵³ Cf. MCE, 195.

¹³⁵⁴ Cf. DIA, 299.

¹³⁵⁵ Cf. MCE, 195.

alma. Dar el valor correspondiente al cuerpo supone dar valor a los sentimientos humanos, a los sentidos, a la cultura humano y, por tanto, a todo los valores corporales de todo lo concreto que se realiza en el tiempo¹³⁵⁶. En María encontramos, por su Asunción, a una criatura vinculada a la redención y unida a Dios en cuerpo y alma. Aquí encontramos justificada la dimensión corporal de la vida interior¹³⁵⁷.

Panikkar establece una relación profunda con María y en sus escritos expresa la importancia y el lugar que ocupa María en su pensamiento y en su experiencia espiritual, así lo vemos en sus diarios:

“Relación con María no solo como un individuo histórico, sino también como un símbolo personal que me toca, habla e inspira –en una relación personal no antropomórfica ni meramente histórica- [...] En Jesús veo al Cristo, al Hijo, al *Logos*. En María veo más humanidad –un símbolo, por supuesto, pero un símbolo encarnado, *intacta mater Numins*”¹³⁵⁸.

7.3 Las expresiones de la espiritualidad cristiana

7.3.1 Oración y Plegaria

El tema de la oración y de la plegaria ocupa un lugar central en el pensamiento espiritual cristiano de Raimon Panikkar, es tan importante que dedicará días enteros de su vida a la sola oración, a la meditación y al silencio¹³⁵⁹. Todo ello lo vemos reflejado desde sus primeros escritos, en los que aborda la cuestión de la oración y la ve como algo esencial en la vida del cristiano. No solamente realiza un acercamiento intelectual sino que expresa su oración personal especialmente en dos textos de índole autobiográfica como son *Cometas. Fragmentos de un diario espiritual de la postguerra* (1972)¹³⁶⁰, y los extractos de sus diarios: *El agua de la gota*.

¹³⁵⁶ Cf. R. PANIKKAR, *Religión y Cuerpo*, en *Obras Completas, II. Religión y religiones*, Barcelona 2015, 550-553.

¹³⁵⁷ Cf. MCE, 198.

¹³⁵⁸ Cf. DIA, 283.

¹³⁵⁹ Cf. DIA, 64.

¹³⁶⁰ Cf. R. PANIKKAR, *Cometas. Fragmentos de un diario espiritual de la postguerra*, Madrid 1972, 318 págs.

Fragmentos de los diarios (2019)¹³⁶¹. En ambas obras encontramos numerosas referencias al tema de la oración. También podemos destacar *La plegaria de nuestro ser*¹³⁶² en la que realiza una reflexión sobre la oración. Panikkar también dedica muchas páginas a la contemplación y a la meditación, cuestión que trata desde un margen más amplio de pensamiento y de experiencia¹³⁶³, y que no es reducible únicamente a la espiritualidad cristiana.

La cuestión de la oración es uno de los asuntos más estudiados en los tratados de vida espiritual, dedicándole páginas a métodos, formas, textos o libros de oración. La bibliografía es inmensa, y a tal relación hemos de añadir los tratados sobre la oración escritos por grandes personajes en el ámbito de la espiritualidad, como místicos, santos, obispos a lo largo de la historia de la Iglesia¹³⁶⁴. Una posible

¹³⁶¹ Cf. R. PANIKKAR, *El agua de la gota. Fragmentos de los diarios*, Barcelona 2019, 358 págs.

¹³⁶² Cf. R. PANIKKAR, *La plegaria de nuestro ser*, en *La nueva inocencia*, Estella 1993, 185-189 (=NI15).

¹³⁶³ Cf. R. PANIKKAR, *El espíritu contemplativo: un desafío a la modernidad*, en *La nueva inocencia*, Estella 1993, 63-83. R. PANIKKAR, *El toque contemplativo*, en *El árbol de la vida. La naturaleza en el arte y las tradiciones en la India*, Barcelona 2001, 45-49. R. PANIKKAR, *El talante contemplativo: un desafío a la modernidad*, "Cistercium" 228/229 (2002) 469-483. R. PANIKKAR, *El espíritu contemplativo: Un desafío a la modernidad*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, I. Mística, plenitud de Vida*, Barcelona 2015, 75-94. R. PANIKKAR, *Acción y contemplación como categorías de comprensión religiosa*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, I. Mística, plenitud de Vida*, Barcelona 2015, 101-129. R. PANIKKAR, *Meditación sin objeto*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, I. Mística, plenitud de Vida*, Barcelona 2015, 133-141.

¹³⁶⁴ Cf. S. PINCKAERS, *La vida espiritual. Según san Pablo y Santo Tomás*, Valencia 1995, 195-208 (=S. PINCKAERS, *La vida espiritual. Según san Pablo y Santo Tomás*). S. FIORES – T. GOFFI – A. GUERRA (dirs.), *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, Madrid 1991, 1391-1407. (=S. FIORES – T. GOFFI – A. GUERRA (dirs.), *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*). A. TANQUEREY, *Compendio de Teología Ascética y Mística*, Madrid 1990, 270-281; 347-380; 519-530 y 719-731 (=A. TANQUEREY, *Compendio de Teología Ascética y Mística*). A. ROYO MARÍN, *Teología de la Perfección Cristiana*, BAC, Madrid 2001, 626-751 (=A. ROYO MARÍN, *Teología de la Perfección Cristiana*). C.A. BERNARD, *Teología Espiritual. Hacia la plenitud de la vida en el Espíritu*, Madrid 1997, 422-458 (=C.A. BERNARD, *Teología Espiritual. Hacia la plenitud de la vida en el Espíritu*). S. GAMARRA, *Teología Espiritual*, 149-175. H.U. VON BALTHASAR, *Meditar cristianamente*, Madrid 2002, 78 págs. K. RAHNER (dir.), *Sacramentum Mundi. Enciclopedia Teológica*, V, Barcelona 1972, 1-18 (=K. RAHNER (dir.), *Sacramentum Mundi. Enciclopedia Teológica*, V). W. BEINERT (dir.), *Diccionario de teología dogmática*, Barcelona 1990, 47-51 (=W. BEINERT (dir.), *Diccionario de teología dogmática*). L. BORRRIELLO – E. CARUANA – M.R. GENIO – N. SUFFI (dirs.), *Diccionario de Mística*, 1330-1337. A.G. MARTIMORT,

definición de la oración la podríamos tomar de A. Tanquerey y sería: “una elevación de nuestra alma a Dios para alabarle y pedirle gracias para ser mejores para su gloria”¹³⁶⁵.

Una definición más filosófica la podemos coger de K. Rahner que define la oración como “la entrada del hombre en la trascendencia de su propio ser, y con ello, en un acto de respuesta y entrega, la afirmación humilde, receptiva y venerante del tú que le habla y dispone totalmente de él; lo cual incluye ineludiblemente la afección subjetiva de la existencia humana por el misterio de Dios como Persona”¹³⁶⁶. Panikkar no se mantiene al margen de todo este pensamiento y experiencia, él es asiduo lector de los grandes teólogos y místicos del cristianismo. A los que citará, como realiza con santa Teresa de Jesús y san Juan de la Cruz a los que dedica uno de sus trabajos¹³⁶⁷. Ello significa que Panikkar era un buen conocedor de la espiritualidad y la mística de la oración cristiana.

Raimon Panikkar concibe la oración como algo que va mucho más allá de lo simples actos concretos de plegaria o rezos, cita a Cristo que exhortaba a sus discípulos a orar sin desfallecer¹³⁶⁸ y san Pablo a orar constantemente¹³⁶⁹. En este punto Raimon Panikkar se sitúa en consonancia con toda la tradición de Oriente y Occidente¹³⁷⁰, y cita a los hesiacas de la Iglesia oriental que buscaban la oración continua¹³⁷¹. Así, el verdadero místico sincronizará su oración con los latidos de su corazón, para de este modo vivir orando, es decir, respirar es la otra

La Iglesia en Oración, Barcelona 1987³, 1240 págs (=A.G. MARTIMORT, *La Iglesia en Oración*). F. RUIZ SALVADOR, *Caminos del Espíritu. Compendio de teología espiritual*, Madrid 1991, 286-337. T. SPIDLÍK, *La oración según la tradición del oriente cristiano*, Burgos 2004, 586 págs (=T. SPIDLÍK, *La oración según la tradición del oriente cristiano*). C. IZQUIERDO (dir.), *Diccionario de Teología*, Pamplona 2006, 749-759 (=C. IZQUIERDO (dir.), *Diccionario de Teología*). J. M. GARCÍA, *Manual de Teología Espiritual. Epistemología e interdisciplinariedad*, Salamanca 2015, 381-470.

¹³⁶⁵ A. TANQUEREY, *Compendio de Teología Ascética y Mística*, 271.

¹³⁶⁶ K. RAHNER (dir.), *Sacramentum Mundi. Enciclopedia Teológica*, V, 10.

¹³⁶⁷ Cf. R. PANIKKAR, *Tres ejemplos de santidad. Clara, Juan de la Cruz y Teresa de Ávila*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, I. Mística, plenitud de Vida*, Barcelona 2015, 171-190.

¹³⁶⁸ Cf. Lc, 1, 18.

¹³⁶⁹ Cf. I Tes, 5, 17.

¹³⁷⁰ Cf. NI15, 185.

¹³⁷¹ Cf. T. SPIDLÍK, *La oración según la tradición del oriente cristiano*, 383.

cara del orar y viceversa¹³⁷². El tema de la respiración como presencia del Espíritu Santo es una constante en la mística cristiana de los primeros monjes cristianos.

La vida de oración de Panikkar la vemos reflejada en sus diarios, incluso sus conversaciones personales con Jesucristo y sus oraciones íntimas a Dios, así le veremos decir: “Estoy consagrado a ti, Jesús mío, y ahora ¡ocúpate tú de mis cosas, que yo voy a ocuparme de las tuyas!”¹³⁷³. Su deseo de oración le lleva incluso a pensar en dedicarse por entero a la oración, a la meditación y al estudio, pero lo descarta al considerar que su vida está entre los hombres¹³⁷⁴. Así Panikkar considera que la plegaria es mucho más que actos concretos, y que la vida de oración no es la suma o concatenación de actos de oración. Para Panikkar el acto de orar es más bien el efecto de la plegaria como hábito, como una manera de ser que se expresa en instantes determinados de oración, por ello la plegaria es mucho más que un mero hábito o la mera inclinación de nuestra naturaleza¹³⁷⁵.

Así, la vida cristiana, como vida y existencia cristiana, es ya en sí misma oración. Establece una relación de la plegaria con el hecho de que los cristianos somos peregrinos, en este estado de camino continuo en el que vivimos, Panikkar ora diciendo: “Mi vida, Señor, es un camino; pero el caminar es duro con tanto afán”¹³⁷⁶. La oración surge del dinamismo ontológico de nuestra existencia transformada por Cristo. Por ello sentirá necesidad de centrar su oración en la persona de Cristo, después de haber percibido que ésta era demasiado impersonal¹³⁷⁷. La plegaria sería la experiencia personal e incommunicable de nuestra condición itinerante¹³⁷⁸. La oración en Panikkar es la participación de la vida trinitaria en nosotros. Para conseguir un verdadero estado de oración el cristiano debe de romper todas las ataduras y dejar de estar apegado a las criaturas. Así, orar es emanciparse de todo lo que no somos, es desprenderse de todos los

¹³⁷² Cf. NI15, 185.

¹³⁷³ DIA, 30.

¹³⁷⁴ Cf. DIA, 58.

¹³⁷⁵ Cf. NI15, 186.

¹³⁷⁶ COM, 283.

¹³⁷⁷ Cf. DIA, 67.

¹³⁷⁸ Cf. NI15, 187.

seres contingentes, es el deseo y la aspiración de las entrañas de nuestro ser¹³⁷⁹. Incluso para Panikkar del mismo modo que el pensamiento modifica lo que pensamos, la plegaria en un nivel superior modifica la realidad¹³⁸⁰.

La oración en Panikkar es profundamente dinámica y llena de vida tan pronto le vemos decir que su vida de oración se extiende a lo largo de los días¹³⁸¹ como que su oración es mala¹³⁸², o en otras se encontrará perdido y así se lo dirá al Señor¹³⁸³, y en otras le hará una súplica pidiéndole ayuda:

“¡Señor, ayúdame! Lo sé, Señor, que tú no eres –como yo te imagino-. Sé que tú, Señor, también estás en mí y eres parte de mí. Sé que Señor es un nombre y un Símbolo de ese Misterio que es personal y no-personal ni trans-personal. Sé que tú, Cristo, estás vivo, pero no como un individuo separado, que tú estás en todo y en cada cosa, y también que te has manifestado ante mí en Jesús”¹³⁸⁴.

Todo lo cual nos revela que la oración de Panikkar es cristocéntrica, y a Cristo se refiere en numerosas ocasiones: “Mi oración está en el vacío, es a Cristo a quien debe ir”¹³⁸⁵, y en otras dirá: “Escucha, Señor, mi oración desesperada”¹³⁸⁶, “Gracias, Señor”¹³⁸⁷, “Te seré fiel, ¡Señor!”¹³⁸⁸, “No quiero otra cosa que lo que tu quieres”¹³⁸⁹, “¡Te amo, Señor!”¹³⁹⁰. Todas estas referencias nos sirven para tomar conciencia de la importancia de la oración en la vida y el pensamiento de un Raimon Panikkar que no podría ser comprendido sin su dimensión interior y de oración a Dios.

¹³⁷⁹ Cf. NI15, 188.

¹³⁸⁰ Cf. DC, 101.

¹³⁸¹ Cf. DIA, 70.

¹³⁸² Cf. DIA, 76.

¹³⁸³ Cf. DIA, 77

¹³⁸⁴ DIA, 91.

¹³⁸⁵ Cf. DIA, 96.

¹³⁸⁶ COM, 299.

¹³⁸⁷ DIA, 152.

¹³⁸⁸ DIA, 154.

¹³⁸⁹ COM, 302.

¹³⁹⁰ DIA, 158.

Raimon Panikkar ubica la oración en relación al ser. Ya que para él “oramos en la medida que somos, no podemos orar más allá de lo que somos, e incluso no podemos ser más allá de lo que oramos”¹³⁹¹. Así, la plegaria es la actitud auténtica de nuestro ser, que no se rompe en ningún momento, es continua como nuestro propio ser, por ello cualquier acto cristiano es plegaria. La oración tiene que ser una realidad continua, algo que abarque toda la vida, es decir, una vida de oración continua¹³⁹², en donde las actividades apostólicas no desorienten de esta vida interior¹³⁹³. Toda la vida del cristiano es oración cuando el deseo de Dios no está roto o corrompido por el pecado. La oración son los latidos de nuestro ser, y al ritmo de esos latidos somos divinizados. La plegaria cristiana es constante y no tiene más hiatos que los de nuestro propio ser¹³⁹⁴. Así, en Panikkar orar es amar, es esperar, es padecer, en una palabra es vivir¹³⁹⁵. Panikkar expresará la oración y la contemplación y su relación con la realidad con las siguientes palabras:

“La plegaria contemplativa y silenciosa es absolutamente indispensable para vivir la dimensión de lo invisible, que no es precisamente inteligible. Es la realidad empírica que se nos abre por los sentidos; la intelectual o la inteligible que se nos hace manifiesta por la mente (la inteligencia). Pero todavía existe la realidad que muchos llaman espiritual y que yo preferiría llamar invisible, porque no se corresponde con lo inteligible y no es solo del dominio de espíritu, porque también lo es del material: es la dimensión de la realidad que se abre en la contemplación”¹³⁹⁶.

7.3.2 Cruz y Penitencia

Otra de las realidades fundamentales de la espiritualidad cristiana es la dimensión penitencial que está íntimamente unida al misterio de la Cruz y del sufrimiento. Panikkar interpreta el misterio de la Cruz como un camino a la resurrección engarzando con toda la

¹³⁹¹ NI15, 188.

¹³⁹² Cf. DIA, 63.

¹³⁹³ Cf. DIA, 45.

¹³⁹⁴ Cf. NI15, 189.

¹³⁹⁵ Cf. NI15, 188.

¹³⁹⁶ DIA, 143.

tradición espiritual y teológica del cristianismo¹³⁹⁷, una experiencia de muerte y de resurrección, de desesperanza y de esperanza¹³⁹⁸. Ya que el único modo de entender la Cruz de Cristo es a la luz de la resurrección.

La dimensión de la penitencia, tanto sacramental como ascética, ha sido experimentada y aconsejada por todos los tratados de espiritualidad cristiana, así como toda la praxis eclesial a lo largo de los siglos¹³⁹⁹. Al mismo tiempo el misterio de la Cruz ha sido abordado desde el plano de la espiritualidad¹⁴⁰⁰ y desde el plano teológico, ya que en la Cruz murió Cristo por los pecados de los hombres y, por ello, la Cruz se transforma en una realidad fundamental de la fe cristiana¹⁴⁰¹.

Raimon Panikkar trata el tema de la Cruz en una de sus primeras obras titulada: *Humanismo y Cruz* (1963)¹⁴⁰², aunque la cuestión de la Cruz, el dolor y el sufrimiento aparezca en muchos otros textos como podemos observar en sus diarios¹⁴⁰³. En Panikkar la Cruz es un lugar de la experiencia de Dios¹⁴⁰⁴ y es también un lugar de la experiencia mística¹⁴⁰⁵, cuestiones que desarrolla en otros trabajos suyos, lo cual nos da una visión amplia de la concepción que nuestro autor tiene sobre la Cruz y el sufrimiento. El misterio de la Cruz en Panikkar es algo personal y que supone su identificación con Cristo.

¹³⁹⁷ Cf. R. PANIKKAR, *La experiencia de la Vida. La mística*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, 1. Mística, plenitud de Vida*, Barcelona 2015, 398 (=EVM)

¹³⁹⁸ Cf. EVM, 396.

¹³⁹⁹ Cf. A. TANQUEREY, *Compendio de Teología Ascética y Mística*, 381-405. S. PINCKAERS, *La vida espiritual. Según san Pablo y Santo Tomás*, 209-221. C.A. BERNARD, *Teología Espiritual. Hacia la plenitud de la vida en el Espíritu*, 339-353. A. ROYO MARÍN, *Teología de la Perfección Cristiana*, 324-411. W. BEINERT (dir.), *Diccionario de teología dogmática*, 528-532. K. RAHNER (dir.), *Sacramentum Mundi. Enciclopedia Teológica*, V, 398-429.

¹⁴⁰⁰ Cf. L. BORRRIELLO – E. CARUANA – M.R. GENIO – N. SUFFI (dirs.), *Diccionario de Mística*, 496-499. S. FIORES – T. GOFFI – A. GUERRA (dirs.), *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, 409-419.

¹⁴⁰¹ Cf. C. IZQUIERDO (dir.), *Diccionario de Teología*, 202-212.

¹⁴⁰² Cf. R. PANIKKAR, *Humanismo y Cruz*, Madrid 1963, 376 págs.

¹⁴⁰³ Cf. DIA, 290

¹⁴⁰⁴ Cf. R. PANIKKAR, *Iconos del Misterio*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, 2. Espiritualidad, el camino de la vida*, Barcelona 2015, 84-87 (=IM).

¹⁴⁰⁵ Cf. R. PANIKKAR, *La experiencia de la Vida. La mística*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, 1. Mística, plenitud de Vida*, Barcelona 2015, 395-398 (=EVM).

Nos dirá: “El camino que el discípulo debe seguir, aunque sea interiormente, es la total asunción de todo en la Cruz. Pero la *Cruz* no es una cosa negativa, es la inmolación de mi ego y la resurrección de Cristo en mí”¹⁴⁰⁶. Estas palabras nos dan una imagen del planteamiento que Raimon Panikkar tiene sobre la Cruz en los años 60 y que expresan su visión cristológica del misterio cristiano y lo unido que está a la espiritualidad cristiana, lo dirá muy claro. “Cristo sólo reinará desde la Cruz”¹⁴⁰⁷.

Como ya hemos apuntado el sufrimiento para Panikkar es uno de los lugares privilegiados de la experiencia de Dios. Así, el sufrimiento puede acercarnos a Dios o puede alejarnos, puede purificarnos o degradarnos, puede hacernos madurar o conducirnos a la desesperación. Desde esta perspectiva Panikkar concibe el sufrimiento como un gran misterio de la vida humana, que en muchas ocasiones es tan inexplicable que nos acerca al misterio divino¹⁴⁰⁸. Panikkar afirma que la experiencia del sufrimiento puede conducir a purificar la misma idea de Dios y nos hace entrar en comunión con el resto de la humanidad. Así el misterio del sufrimiento de la Virgen María al pie de la Cruz es la participación en el dolor de otro mediante el amor y el grito de Cristo en la Cruz es revelador de la unión con Dios. Así el sufrimiento nos hace sentir realmente nuestra condición humana y nuestra condición de criatura¹⁴⁰⁹. Cuestión que asimila con el misterio de la Cruz, la cual nos hace vivir la condición humana en toda su crudeza hasta la muerte y en toda su vida hasta la gloria¹⁴¹⁰.

El autor afirma que la redención se realiza y es llevada adelante por Cristo en la Cruz¹⁴¹¹. El cristiano tiene que seguir a Cristo e imitarle en su muerte y desamparo en la Cruz¹⁴¹², así, de un modo especial en la iglesia primitiva se percibe la locura de la Cruz y se inflama en amor a su Dios crucificado, y por ello muchos

¹⁴⁰⁶ Cf. DIA, 58.

¹⁴⁰⁷ Cf. HC11, 303.

¹⁴⁰⁸ Cf. IM, 84-85.

¹⁴⁰⁹ Cf. IM, 86-87.

¹⁴¹⁰ Cf. EVM, 396.

¹⁴¹¹ Cf. R. PANIKKAR, *La misa como “consecratio temporis”*. *La Tempiterinidad*, en *Sanctum Sacrificum. V Congreso Eucarístico Nacional*, Zaragoza 1961, 87 (=MCT).

¹⁴¹² Cf. HC11, 306.

abandonan todo los medios humanos para vivir más de cerca de la Cruz¹⁴¹³. Panikkar es muy claro a este respecto:

“El cristiano está sujeto personalmente a la ley de la Cruz, y su triunfo personal pasa por la inmolación de su ser. Pero también social y colectivamente el triunfo de la Cristiandad, y por tanto la misión política del cristiano, pasa por la Cruz”¹⁴¹⁴.

La Cruz nos hace vivir la experiencia del sufrimiento en todas las dimensiones humanas, ahí percibimos nuestra contingencia pero, al mismo tiempo, descubro que no estoy solo y que se abre una experiencia trascendental.¹⁴¹⁵ Sin lugar a dudas, la espiritualidad cristiana concebida y expresada por Raimon Panikkar deja percibir su concepción tradicional del sufrimiento y la penitencia expresados en el gran misterio de la Cruz. La vida del cristiano será una mortificación constante y una negación de este mundo y de las cosas de la tierra. Pero al mismo tiempo no puede apartarse de las cosas de este mundo, ni despreciar a los que viven en él, y lo más importante, no se puede dejar las riendas y, por ello, la historia del mundo en manos de los no cristianos¹⁴¹⁶. El cristiano es *homo viator* y la humanidad peregrina, que está en peregrinación hacia lo absoluto que, por tanto, no tiene su descanso definitivo en esta tierra¹⁴¹⁷.

Para Raimon Panikkar en la Cruz está la vida. Cruz que es inmolación, holocausto, dolor y sufrimiento¹⁴¹⁸. La Cruz es el único camino de salvación, es el lugar donde nos redime Jesucristo, así Cristo no quiso descender de la Cruz para probar su divinidad. El misterio de la Cruz es inaccesible a la misma razón humana. El gran enigma de la Cruz que todo cristiano debe de vivir y experimentar, en la mentalidad de Panikkar, es que todo cristiano debe de lanzarse a construir la ciudad terrestre armado con la Cruz¹⁴¹⁹. La Cruz es el gran signo e instrumento del cristiano para construir este mundo. Panikkar

¹⁴¹³ Cf. HC6, 150.

¹⁴¹⁴ HC11, 293.

¹⁴¹⁵ Cf. EVM, 396.

¹⁴¹⁶ Cf. HC11, 294.

¹⁴¹⁷ Cf. HC11, 315.

¹⁴¹⁸ Cf. HC11, 295.

¹⁴¹⁹ Cf. HC11, 298-299.

lleva este planteamiento a una nueva dimensión ya que para él es necesaria la Cruz para construir la Cristiandad, la Cruz ocupa un lugar fundamental en el orden social, la Cruz estaría en un lugar preeminente en una sociedad configurada por un concepto de Cristiandad¹⁴²⁰. Según él la Cruz tiene una faceta no solo sobrenatural, sino también una función natural, una dimensión en la cultura natural. Así, Panikkar afirmará que “una cultura exclusivamente humanista, mejor dicho, natural, tampoco es posible sin la ayuda de la Cruz sobrenatural”¹⁴²¹. Panikkar piensa que no es posible una cultura puramente natural ya que toda cultura incluye un impulso religioso e incluso teológico¹⁴²². Esto es de profunda raíz filosófica, porque para Panikkar la pura naturaleza no existe¹⁴²³.

La Cruz se expresa en la vida del cristiano en el misterio del sufrimiento, en la penitencia y en la mortificación. Panikkar afirma que toda la vida del cristiano es una mortificación constante, para que muriendo diariamente y poco a poco, podamos llegar a nuestro último día. Así, poseemos un cuerpo espiritual que se va desarrollando en esta tierra que es el que resucitará y que va desplazando lentamente al cuerpo terreno y animal¹⁴²⁴, y esa transición se consigue muriendo a nuestro hombre viejo y permitiendo que nazca un hombre nuevo, lo cual se consigue, en parte, por la mortificación y la penitencia.

En la espiritualidad del cristiano el dolor ha ocupado un lugar de singular importancia. Ya que Cristo representa la apoteosis del dolor, ya que Cristo convenía que padeciese según el Evangelio (poner cita), incluso Dios perdonó a su propio hijo, así el dolor ocupa una parte bastante central en el cristianismo. Aunque los teólogos lo hayan intentado explicar la esencia de la Cruz como una inmolación de amor y no tanto desde el dolor. Panikkar compara la comprensión del dolor con el hinduismo y el buddhismo, el primero quiere superarlo el segundo destruirlo y el cristianismo lo agarra de frente

¹⁴²⁰ Cf. HC11, 302.

¹⁴²¹ HC11, 303.

¹⁴²² Cf. R. PANIKKAR, *Sobre el sentido cristiano de la vida*. “*Extra Ecclesiam nulla salus*”, en *Humanismo y Cruz*, Madrid 1963, 163-177.

¹⁴²³ Cf. Cf. R. PANIKKAR, *La India. Gente, cultura, creencias*, Madrid 1960, 91. HC11, 303. R. PANIKKAR, *Meditación sobre Melquisedec*, 257.

¹⁴²⁴ Cf. HC12, 348-349.

dándole un sentido que se expresa en la participación en el dolor de Cristo¹⁴²⁵.

Pero su visión sobre la pasión de Cristo y sobre el misterio de la Cruz cambian con el paso de los años y en el año 2002, tiene un planteamiento distinto, así nos dirá: “Jesús sufrió con amor, pero no creo que fuera para perdonarnos los pecados”¹⁴²⁶. Aunque al mismo tiempo dirá que muere Jesús y que resucita Jesucristo, y para él no serán los cristianos los únicos que descubran a Cristo¹⁴²⁷. También es importante referenciar que en su *Cristofanía* no dedica ningún apartado a tratar el misterio de la Cruz de forma concreta¹⁴²⁸. Pero ello no es óbice para que afirme que la Cruz es un símbolo esencial en el lenguaje cristiano, no como símbolo de dolor o de sufrimiento sino como lenguaje de transformación y de superación de las categorías históricas del occidente moderno¹⁴²⁹.

7.3.3 Eucaristía

Raimon Panikkar dice que “El hombre no puede vivir sin ritos. No puede prescindir del culto”¹⁴³⁰. Y ello se verifica en la Eucaristía que es una de las celebraciones más importantes de la espiritualidad cristiana, incluso el Concilio Vaticano II la denominó “fuente y cima de la vida cristiana” (LG 11), es decir, toda la vida eclesial brota de la celebración eucarística¹⁴³¹. Los textos doctrinales, espirituales y canónicos en la Iglesia son innumerables, así como los estudios de los teólogos y las aportaciones de los santos y de los místicos¹⁴³². Raimon

¹⁴²⁵ Cf. R. PANIKKAR, *El Silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, Madrid 2005, 72 (=SB).

¹⁴²⁶ DIA, 334.

¹⁴²⁷ Cf. EVM, 397.

¹⁴²⁸ Cf. R. PANIKKAR, *La plenitud del hombre. Una cristofanía*, Madrid 1999, 281 págs.

¹⁴²⁹ Cf. EVM, 398.

¹⁴³⁰ CS, 11.

¹⁴³¹ Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n° 1324.

¹⁴³² Cf. S. FIORES – T. GOFFI – A. GUERRA (dirs.), *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, 659-680. A.G. MARTIMORT, *La Iglesia en Oración*, 307-558. C. IZQUIERDO (dir.), *Diccionario de Teología*, 355-370. K. RAHNER (dir.), *Sacramentum Mundi. Enciclopedia Teológica*, II, 951-980. W. BEINERT (dir.), *Diccionario de teología dogmática*, 271-275. L. BORRRIELLO – E. CARUANA – M.R. GENIO – N. SUFFI (dirs.), *Diccionario de Mística*, 672-676.

Panikkar como sacerdote católico que fue no se mantuvo al margen de esta dimensión de la fe cristiana. La eucaristía es central en la vida de Panikkar, no solo en el ámbito de su pensamiento sino en el aspecto existencial, ya que como sacerdote la celebró en numerosas ocasiones y así lo vemos reflejado en sus diarios. Así da gracias a Dios por la misa cantada en la que participa¹⁴³³, o la celebra en diferentes ocasiones y lugares¹⁴³⁴.

Raimon Panikkar aborda este tema de la Eucaristía en varios textos de su inmensa obra escrita como son una reflexión sobre el misterio de la Eucaristía titulada: *La Eucaristía y la Resurrección de la Carne* (1952)¹⁴³⁵, que fue una comunicación presentada al Congreso Eucarístico Internacional de Barcelona y otro titulado *La misa como “consecratio temporis”* (1961)¹⁴³⁶ que es una aportación al V Congreso Eucarístico Nacional que tuvo lugar en Zaragoza. Junto a los ya referidos, hemos de citar una de sus obras titulada *Ecosofía* (1994)¹⁴³⁷ al final de la cual describe una liturgia contemplativa. Y de especial mención son las obras en las que reflexiona sobre el culto como una de las dimensiones más importantes de la experiencia religiosa, y la Eucaristía es el acto cultural por excelencia del cristianismo, destacamos: *Culto y secularización* (1979)¹⁴³⁸, que es una reflexión sobre el significa del culto en una sociedad secularizada como es la occidental.

En la cuestión de la Eucaristía, nuestro autor en sus primeros escritos se encuadra en la más profunda tradición teológica y espiritual del cristianismo. Así, Raimon Panikkar afirma:

¹⁴³³ Cf. DIA, 40.

¹⁴³⁴ Cf. DIA, 63 y 70.

¹⁴³⁵ Cf. R. PANIKKAR, *La Eucaristía y la Resurrección de la Carne*, en *Humanismo y Cruz*, Madrid 1963, 335-252 (=HC12).

¹⁴³⁶ Cf. R. PANIKKAR, *La misa como “consecratio temporis”*. *La Tempiternidad*, en *Sanctum Sacrificum. V Congreso Eucarístico Nacional*, Zaragoza 1961, 75-93 (=MCT)

¹⁴³⁷ Cf. R. PANIKKAR, *Ecosofía. Para una espiritualidad de la tierra*, Madrid 1994, 157-179 (=ECO).

¹⁴³⁸ Cf. R. PANIKKAR, *Culto y secularización. Apuntes para una antropología litúrgica*, Madrid 1979, 162 págs. También citamos la edición del texto en las Obras Completas que está publicando la editorial Herder, en la que se han realizado varios cambios y añadiduras al texto original del autor: R. PANIKKAR, *Culto*, en *Obras Completas*, IX. *Misterio y hermenéutica, 1. Mito, símbolo y culto*, Barcelona 2018, 437-578.

“La Misa, sacramento y sacrificio en unidad indivisible, es el mismo Sacrificio que Cristo, una vez para siempre, realizó en la tierra, y el Sacramento de la presencia del mismo Cristo, por encima de las divisiones del tiempo y del espacio”¹⁴³⁹.

Así, uno de los centros sobre los que pivota su vida espiritual es la celebración de la Eucaristía, la cual celebra en infinitos lugares y con diversas personas. Le veremos celebrar la misa a orillas del Ganges (1964)¹⁴⁴⁰ en su peregrinación con Henri Le Saux a las fuentes del Ganges, en Gangotri y en el Arunâcala¹⁴⁴¹, o del mismo modo la celebrará a los pies del monte en su peregrinación al Kailasa (1994)¹⁴⁴², recitando frases breves de textos del buddhismo y del hinduismo¹⁴⁴³. Celebra la eucaristía en el centro del Opus Dei en el que vive en Roma en 1960¹⁴⁴⁴, con un grupo de personas en Varânasî en 1970¹⁴⁴⁵, en Santa Bárbara en 1975¹⁴⁴⁶ y 1981¹⁴⁴⁷. Concelebra la eucaristía con Mons. Ravasi en 2002¹⁴⁴⁸, y celebra el sexagésimo aniversario de su primera misa en Tavertet (2006)¹⁴⁴⁹.

Según Raimon Panikkar la teología de la Eucaristía no trata tanto de explicar los aspectos problemáticos que hacen referencia a los misterios eucarísticos sino que más bien debe de esforzarse en penetrar el sentido mismo del misterio eucarístico y su profunda significación para la vida del cristiano y para la totalidad del cosmos¹⁴⁵⁰.

La Eucaristía ocupa un lugar primordial en todo el misterio de la salvación en el pensamiento cristiano de Panikkar. Con la Eucaristía se inicia la recapitulación de todas las cosas en Cristo y tiene lugar el

¹⁴³⁹ MCT, 75.

¹⁴⁴⁰ Cf. DIA, 57.

¹⁴⁴¹ Cf. M. BIELAWSKI, *Panikkar. Una Biografía*, 194-203.

¹⁴⁴² Cf. DIA, 212.

¹⁴⁴³ Cf. R. PANIKKAR – M. CARRERA, *Peregrinación al Kailasa y al centro de sí*, Barcelona 2009, 26.

¹⁴⁴⁴ Cf. DIA, 45-46.

¹⁴⁴⁵ Cf. DIA, 76.

¹⁴⁴⁶ Cf. DIA, 109.

¹⁴⁴⁷ Cf. DIA, 155.

¹⁴⁴⁸ Cf. DIA, 293.

¹⁴⁴⁹ Cf. DIA, 327.

¹⁴⁵⁰ Cf. HC12, 336.

misterio de la redención del hombre¹⁴⁵¹. La Eucaristía es ya la anticipación de la Gloria que un día viviremos en el Cielo y gracias a la Eucaristía nosotros los cristiano vivimos la misma vida trinitaria de Dios. Por la Eucaristía podemos comenzar a realizar el cielo nuevo y la tierra nueva. Si concebimos este mundo como una peregrinación, una pascua, el alimento y el viático son la Eucaristía¹⁴⁵². En estas palabras vemos con claridad la dimensión espiritual que Raimon Panikkar atribuye en estos momentos al misterio Eucarístico y su función en la Historia de la Salvación para el cristiano. Así, Raimon Panikkar llega a afirmar: “La Eucaristía, por tanto, dentro de la economía divina, es la forma concreta cómo Dios intenta realizar y realiza la divinización del universo”¹⁴⁵³. Así enuncia la función divinizadora y santificadora que posee la Eucaristía.

La Eucaristía tiene la capacidad de divinizar de espiritualizar, de dar la vida eterna, así Panikkar afirma que la Eucaristía produce la inmortalidad que causa la vida eterna¹⁴⁵⁴. El que come de este pan no morirá para siempre. El cristiano ya ha resucitado con Cristo, y por ello la transformación se ha iniciado aquí en la tierra. Además la Eucaristía es el sacramento de la filiación divina, porque somos hijos de Dios podemos comulgar acercarnos a la Eucaristía, el misterio eucarístico culmina nuestra incorporación a Cristo y realiza una función redentora de Cristo en nosotros que tiene lugar en el espacio y en el tiempo¹⁴⁵⁵. Incluso, siguiendo a Cirilo de Alejandría, Panikkar llega a afirmar que aquellos que no han recibido la fe en Cristo y no han participado de Cristo, es decir, de la Eucaristía no revivirán el día de la resurrección¹⁴⁵⁶. La Eucaristía, al ser portadora del mismo Cristo, lleva a cabo en nosotros su propia resurrección. La Eucaristía se convierte en uno de los elementos más importantes de la espiritualidad cristiana, ya que no solamente simboliza nuestra unión

¹⁴⁵¹ Cf. MCT, 87.

¹⁴⁵² Cf. HC12, 338-339.

¹⁴⁵³ HC12, 339.

¹⁴⁵⁴ Cf. HC12, 344.

¹⁴⁵⁵ Cf. MCT, 79.

¹⁴⁵⁶ Cf. HC12, 345.

con Cristo sino que la produce. La Eucaristía es la prolongación de la Encarnación de Cristo en el tiempo¹⁴⁵⁷.

La Eucaristía tiene una función espiritual que es la lenta transformación de nuestro ser, en un ser resucitado que dé frutos de buenas obras, para ir ganando la inmortalidad en un proceso en el que nuestro cuerpo se va impregnando de su espíritu¹⁴⁵⁸, o sea, el proceso de espiritualización del cuerpo humano. Esta espiritualización de nuestro ser tiene como consecuencia la conquista de nuestra unidad y de nuestro ser. La Eucaristía nos proporciona un modelo de vida resucitada, que es Cristo, por ello la comunión es la obra realizada entre Cristo y el hombre para construir el verdadero Cuerpo de Cristo¹⁴⁵⁹, es decir: la Iglesia. La última misión de Jesús Eucaristía es el establecimiento de una paz cósmica y divina¹⁴⁶⁰.

Cristo no se hace presente a la Eucaristía únicamente para realizar una aparición sino para asociar a todos los hombres a su mismo destino teándrico, por lo que realiza un doble movimiento, de Dios al hombre y del Hombre a Dios. La Eucaristía es el medio de la salvación y nadie puede salvarse sin participar del altar de Cristo, y en palabras de Panikkar la salvación es participar de la naturaleza divina, y ello se verifica de modo singular en el misterio sacrificial de la Eucaristía¹⁴⁶¹. Panikkar es muy claro sobre cuál es la función de la Eucaristía en la economía de la salvación el hombre y en su relación con Dios:

“El cristiano es consciente que en la Misa participa real y eficazmente con Cristo en la redención del mundo. *Pronostra et totius mundi salute*. Nuestra misión estriba en participar real y activamente al Sacrificio único que confiere la vida tempiterna porque nos hace penetrar en la vida eterna de Dios”¹⁴⁶².

En 1954 viaja a la India en donde conoce de cerca el hinduismo, y a su vuelta a Europa su forma de percibir y celebrar la

¹⁴⁵⁷ Cf. HC12, 347.

¹⁴⁵⁸ Cf. HC12, 350-351.

¹⁴⁵⁹ Cf. HC12, 351.

¹⁴⁶⁰ Cf. HC12, 352.

¹⁴⁶¹ Cf. MCT, 88.

¹⁴⁶² MCT, 93.

Eucaristía ha cambiado. En 1960 desea dedicarle más tiempo del establecido a dicha celebración y se siente contrariado cuando se le exige media hora ya que perturba el normal funcionamiento del centro en el que vive¹⁴⁶³. Pero su emoción e ilusión por la misma no han cambiado, para él vivir la misa es algo más inmenso que un pasado o un futuro, y que en el altar en el que se celebra la eucaristía es un instante en el que se supera el presente, el pasado y el futuro¹⁴⁶⁴. Y continuará diciendo que la misa es el lugar en el que realizamos la presencia de Dios, La misa es el lugar para ofrecernos nosotros mismos, para ofrecer el mundo, y sobre todo para recibir a Cristo, y así transformar toda la creación¹⁴⁶⁵. Así la Eucaristía se convierte en el lugar donde lentamente el hombre va transformando su cuerpo en cuerpo glorioso¹⁴⁶⁶.

Su concepción sobre la Eucaristía la integra en su visión cristofánica. Para él este Cristo está presente en la Eucaristía¹⁴⁶⁷. El describe que la Eucaristía se realiza en el encuentro con Cristo de la misma manera que me encuentro con un hombre, es decir, físicamente, pero al mismo tiempo es un encuentro espiritual. La piedad eucarística es la forma teándrica de estar Cristo en nosotros y de estar con el Padre, por medio de Cristo¹⁴⁶⁸. En la Eucaristía Cristo es el pan. Cristo desciende, se manifiesta, se transforma en pan. Un Cristo que se hace pan, así Panikkar realiza una interpretación cosmoteándrica de la Eucaristía: un Cristo que se hace pan y un pan que se hace Cristo. Esta es la Eucaristía en la que él cree¹⁴⁶⁹.

Pero la visión eucarística de Raimon Panikkar no solamente es cosmoteándrica sino que también es ecosófica. Realiza una integración de toda la realidad en el misterio eucarístico. Así lo vemos en una celebración de la Vigilia pascual en 1971 en Gloucester en donde bendice Fuego, Tierra, Agua y Aire para a continuación celebrar una larga Misa¹⁴⁷⁰. En su libro dedicado a la Ecosofía, al final

¹⁴⁶³ Cf. DIA, 43-44.

¹⁴⁶⁴ Cf. PD, 156-157.

¹⁴⁶⁵ Cf. PD, 158-159.

¹⁴⁶⁶ Cf. MCE, 198

¹⁴⁶⁷ Cf. DIA, 325.

¹⁴⁶⁸ Cf. PHC, 49.

¹⁴⁶⁹ Cf. DIA, 153.

¹⁴⁷⁰ Cf. DIA, 91.

del mismo, se recoge una celebración que podríamos denominar ecosófica y cuya estructura fundamentalmente responde al de una misa católica, pero añadiendo ciertos elementos que la hacen distinta. Pasamos a describirla.

Comienza presentando una piedra como símbolo de la tierra que es lo más humilde, lo más pobre, lo más pisoteado. Se presenta como símbolo de todos los atentados contra la tierra y sirve para pedirle perdón por todos los males ocasionados¹⁴⁷¹. Algunas lecturas son sustituidas por textos no procedentes de la Escritura¹⁴⁷². En cuanto al ofertorio junto al pan y el vino se ofrecen otros símbolos como el agua, las flores y el fuego¹⁴⁷³. El prefacio de la misa no responde a ninguno de los aprobados por la Iglesia después del Concilio Vaticano II, lo realiza el mismo Raimon Panikkar, el texto adolece de referencias cristológicas y de la historia de la salvación realizada en Cristo, se habla en exceso de la armonía con el universo, y menciona un vínculo entre el bien y el mal no del todo clarificado¹⁴⁷⁴. En cuanto al canon sucede lo mismo que con el prefacio, cambiando la fórmula de la consagración¹⁴⁷⁵, lo más destacable es que omite dos expresiones fundamentales de la liturgia católica, y esenciales para comprender el significado de la Eucaristía. “que será entregado por vosotros” en cuanto a la consagración del pan y “que será derramada por vosotros y por muchos para el perdón de los pecados”¹⁴⁷⁶ en cuanto a la consagración del vino. A continuación se ubican las peticiones, el rezo del Padrenuestro, y el intercambio de la paz, para terminar con la comunión y la oración final¹⁴⁷⁷.

Vemos la importancia de la Eucaristía en su propia vida. Inclusive cuando no la oficia, Panikkar defiende que vive la misa incluso cuando no la celebra¹⁴⁷⁸, y por otra parte que aunque le es difícil celebrar la Misa intentará celebrarla todos los domingos¹⁴⁷⁹. Y

¹⁴⁷¹ Cf. ECO, 158-159.

¹⁴⁷² Cf. ECO, 160-168.

¹⁴⁷³ Cf. ECO, 169-171.

¹⁴⁷⁴ Cf. ECO, 171-173.

¹⁴⁷⁵ Cf. ECO, 173-175.

¹⁴⁷⁶ *Nuevo Misal del Vaticano II*, 1132.

¹⁴⁷⁷ Cf. ECO, 175-179.

¹⁴⁷⁸ Cf. DIA, 318.

¹⁴⁷⁹ Cf. DIA, 277.

aunque la Eucaristía le dice mucho, su actitud inicial se ha perdido¹⁴⁸⁰, lo que indica el alcance del proceso espiritual y filosófico que ha experimentado a este respecto.

Todo el proceso anteriormente referido nos hace constatar como Raimon Panikkar ha integrado su Cristofanía, su visión Cosmoteándrica y su Ecosofía en su espiritualidad y en su modo de vivir y experimentar la Eucaristía, integrando su visión filosófica y espiritual en el misterio eucarístico.

7.4 Las virtudes teologales

7.4.1 Fe

La cuestión de la fe es uno de los elementos primordiales en el pensamiento de Panikkar, tanto es así que en el considerado su primer trabajo titulado: *F.H. Jacobi y la filosofía del sentimiento* abordó la cuestión de la fe de forma muy amplia y su relación con la filosofía en el pensamiento de Jacobi¹⁴⁸¹. También se ocupó de la fe en toda su reflexión sobre la religión y el en diálogo interreligioso. Y como no podía ser de otra forma lo aborda al expresar y estudiar su fe cristiana en la que Panikkar invita a encontrar la paz: “Es en nuestra fe cristiana donde hay que buscar la fuente de la verdadera paz, la tranquilidad y el gozo humano”¹⁴⁸². Para Panikkar la fe es un elemento fundamental en la vida humana y es una realidad antropológica de gran calado. Él, con sus propias palabras, nos dirá que “La fe es una dimensión constitutiva del hombre”¹⁴⁸³ y también afirmará que “La fe es una virtud teo-antropológica”¹⁴⁸⁴. Y ante todo “la fe es un don de Dios”¹⁴⁸⁵. Pero a la hora de abordar la cuestión de la fe en el pensamiento y la experiencia espiritual de Raimon Panikkar hemos de hacer varias puntualizaciones. Ya que la cuestión de la fe en el

¹⁴⁸⁰ Cf. DIA, 161.

¹⁴⁸¹ Cf. R. PANIKKAR, *F.H. Jacobi y la filosofía del sentimiento*, La Plata (Buenos Aires) 1948, 61 págs.

¹⁴⁸² Cf. GP, 133.

¹⁴⁸³ R. PANIKKAR, *Fe y Creencia sobre la experiencia multirreligiosa. Un fragmento autobiográfico objetivado*, en *Homenaje a Xavier Zubiri, t.II*, Madrid 1970, 456 (=FCE)

¹⁴⁸⁴ Cf. RCM, 184.

¹⁴⁸⁵ Cf. R. PANIKKAR, *Visión de síntesis del universo*, en *Humanismo y Cruz*, Madrid 1963, 28.

pensamiento panikkariano es muy amplia y, por ello, podemos hablar de fe, de creencia y de acto de fe¹⁴⁸⁶. Nuestro objetivo en este apartado es abordar la fe como realidad teológica en el cristianismo, pero sin dejar de lado las otras perspectivas sin las cuales es imposible abordar esta cuestión tan compleja.

La cuestión de la fe y de la creencia ha sido abordada por numerosos filósofos, teólogos y místicos. Por fe como virtud teologal se puede definir de la siguiente manera: “La fe es una virtud teologal que inclina nuestro entendimiento por medio del influjo de la voluntad y de la gracia a prestar firme asentimiento a las verdades reveladas, por la autoridad de Dios que las revela”¹⁴⁸⁷, si hablamos de fe como realidad teológica podemos tomar la siguiente definición: “la fe es la opción personal básica por la que el hombre, sostenido por la gracia y la confianza en el poder de Dios que opera en Jesucristo, responde confesando el acontecimiento salvífico de la revelación de acuerdo con la Iglesia”¹⁴⁸⁸. En ambas definiciones se recoge la importancia de quien se revele para poder realizar el acto de fe o la adhesión personal a lo que se revela, quien se revela es Dios y la adhesión al propio Dios, a Jesucristo o a la Iglesia.

Cuando intentamos acercarnos a la cuestión de la fe desde el campo de la filosofía solemos poner en conexión los vocablos fe y creencia, e incluso tendemos a usar ambos indistintamente¹⁴⁸⁹. Para algunos la creencia tendría un campo mucho más amplio de referencia en la que la fe religiosa no sería nada más que una de las posibles acepciones¹⁴⁹⁰. En los ámbitos no religiosos, la fe supondría la aceptación o creencia en el testimonio de otro bajo su palabra¹⁴⁹¹. Lo cierto es que, en general, fe y creencia se suelen poner en conexión con la esfera religiosa, incluso cuando se abordan desde los ámbitos filosóficos, y tal nexo entraría de lleno en la relación fe y razón o

¹⁴⁸⁶ Cf. IM, 46.

¹⁴⁸⁷ Cf. A. TANQUEREY, *Compendio de Teología Ascética y Mística*, 621.

¹⁴⁸⁸ Cf. W. BEINERT (dir.), *Diccionario de teología dogmática*, 288.

¹⁴⁸⁹ Cf. J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, I, Madrid 1982, 660 (=J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, I).

¹⁴⁹⁰ Cf. J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, II, Madrid 1982, 1134 (=J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, II).

¹⁴⁹¹ Cf. W. BRUGGER (dir.), *Diccionario de Filosofía*, Barcelona 1994, 245 (=W. BRUGGER (dir.), *Diccionario de Filosofía*).

saber y fe¹⁴⁹². Raimon Panikkar en su discurso intelectual, como ya hemos dicho, establece diferenciación entre fe, creencia y acto de fe, que en numerosas ocasiones han sido confundidos¹⁴⁹³. Lo podemos recoger en sus mismas palabras. “La experiencia de la fe no puede ser confundida con la convicción de la creencia”¹⁴⁹⁴.

Panikkar expone que en la visión cristiana sin fe no podemos existir. De este modo, la fe aparece como el fundamento real de la existencia humana¹⁴⁹⁵. Ya que cuando al hombre se le priva de la fe no sabe cómo llevar el peso de la existencia humana, su vida se desmorona. Panikkar dirá que el hombre es un ser proyectado para funcionar en el reino de la fe¹⁴⁹⁶. En el plano religioso el ser humano no puede realizar su existencia sino es capaz de reconocer el fundamento de su ser, sino es capaz de dar razón de su ser y de su existir. Para Panikkar quien hace posible que se manifieste este fundamento es la fe, lo cual le lleva a afirmar que “sin fe el ser humano no puede vivir una vida humana auténtica”¹⁴⁹⁷. Con esta afirmación Panikkar establece una alianza y relación entre fe y condición humana, la cual no se puede desarrollar ni expresar sin la fe.

Raimon Panikkar siguiendo a numerosos pensadores como Aristóteles, san León Magno, san Agustín, Pedro Lombardo, san Anselmo, santo Tomás de Aquino y Hugo de San Victor toma el axioma tan estudiado en la filosofía medieval: *Crede ut intelligas*¹⁴⁹⁸, expresado en su forma espiritual en el Kempis como: “Toda razón y discurso natural debe seguir a la fe y no ir delante de ella ni debilitarla”¹⁴⁹⁹. Pero su objetivo es llevar dicho enunciado mucho más allá. Para él la fe no es solo necesaria para creer sino que es necesaria para ser, y lo indicará con la expresión: *Crede ut sis*, es decir, cree para poder ser. Según Raimon Panikkar se ha de creer para alcanzar la

¹⁴⁹² Cf. J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, II, 1134-1135.

¹⁴⁹³ Cf. V. PÉREZ PRIETO – J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*, 121.

¹⁴⁹⁴ Cf. FCE, 456.

¹⁴⁹⁵ Cf. R. PANIKKAR, *La fe como dimensión constitutiva del hombre*, en *Obras Completas*, IX. *Misterio y hermenéutica*, 2. *Fe, hermenéutica y palabra*, Barcelona 2018, 30 (=FDH).

¹⁴⁹⁶ Cf. FDH, 31.

¹⁴⁹⁷ FDH, 32.

¹⁴⁹⁸ Cf. FDH, 32-34.

¹⁴⁹⁹ TOMÁS DE KEMPIS, *La Imitación de Cristo*, IV, 18, 5.

plena condición humana, incluso la fe es una característica humana que une a toda la humanidad, lo que implica aceptar que la fe no es el monopolio de unos pocos o de un grupo determinado de personas sino una dimensión antropológica del ser humano¹⁵⁰⁰. Tal constatación conduce a afirmar a Panikkar que “la fe es un constitutivo existencial del hombre. Todo hombre, por el Hecho de ser hombre, tiene fe [...] todo hombre tiene fe, tanto cultivada como sin cultivar, tanto si es consciente de ella como si no lo es”¹⁵⁰¹.

Las consecuencias de esta concepción de la fe son de orden ontológico con respecto a toda la realidad. La fe sería la forma de denominar la relación con el Absoluto¹⁵⁰², que se muestra como una característica de la condición humana que le diferencia con el resto de los seres. Sería la relación ontológica de la criatura: Hombre, con el Absoluto: Dios. Y esta relación es la que hace que el Hombre sea Hombre. Esta relación con Dios no sería privada o solitaria sino que, en el pensamiento de Panikkar, sería cosmoteándrica, es decir, solidaria con toda la realidad y cuyo nexo se realizaría por la experiencia de la relatividad radical de todas las cosas entre sí¹⁵⁰³, que analizaremos detenidamente más adelante. Lo que conlleva afirmar que las virtudes teologales tradicionales: Fe, Esperanza y Caridad no son solo verticales sino también horizontales¹⁵⁰⁴, por ello Panikkar las denomina virtudes cosmologales¹⁵⁰⁵.

Esta postura panikkariana estaría alejada de la definición de fe que hemos dado con anterioridad, en la que la fe sería una virtud que por el influjo de la gracia divina conduce al entendimiento humano a prestar asentimiento a las verdades reveladas¹⁵⁰⁶. Panikkar coloca la fe en una relación ontológica entre Dios y la criatura humana, y, por ello, en una dimensión más profunda de la relación del Hombre con Dios y

¹⁵⁰⁰ Cf. FDH, 34-35.

¹⁵⁰¹ IM, 46.

¹⁵⁰² Cf. R. PANIKKAR, *Necesidad de una nueva orientación de la filosofía india*, en *Misterio y Revelación. Hinduismo y Cristianismo: Encuentro de dos culturas*, Madrid 1971, 58.

¹⁵⁰³ Cf. FDH, 35.

¹⁵⁰⁴ Cf. RCM, 186.

¹⁵⁰⁵ Cf. RCM, 180.

¹⁵⁰⁶ Cf. A. TANQUEREY, *Compendio de Teología Ascética y Mística*, Madrid 1990, 621.

con todas las criaturas. La definición de fe de Panikkar incluso podría ser aplicable a todas las religiones¹⁵⁰⁷, el ser un hombre religioso es constitutivo al ser del humano¹⁵⁰⁸. La fe es lo que nos libera de una mera existencia cósmica, es decir, de ser solamente una cosa¹⁵⁰⁹.

Por fe Panikkar entiende la capacidad de abrirse a lo que está más allá de nosotros mismos, es una capacidad que no procede de nuestros sentidos o de nuestra inteligencia, y podría también denominarse como una apertura a la trascendencia. Gracias a la fe el hombre es capaz de trascenderse a sí mismo, de crecer e incluso de dar un salto hacia aquello que ni sus sentidos ni su razón pueden probar¹⁵¹⁰. Junto a la fe, y en relación con la misma, Panikkar describe lo qué es la creencia, para él una creencia que no apunte cara a lo trascendente, es decir, hacia la fe se convierte en fanatismo¹⁵¹¹. Así, Panikkar entendería la creencia como la articulación doctrinal de la fe realizada por una colectividad¹⁵¹². Sería la expresión simbólica de la fe que se formula en términos conceptuales, lo cual implica cierta institucionalización. La creencia, al contrario de la fe, nos dirá Panikkar, puede degradarse en una determinada formulación¹⁵¹³. De este modo, Panikkar establece una diferencia clara entre fe y creencia, pero al mismo tiempo expresa que la fe necesita una creencia para ser fe ya que una fe desencarnada no es fe. La creencia no es la fe pero es el vehículo en el que ésta se expresa¹⁵¹⁴. Es decir, la fe necesita una articulación, una institución para ser expresada. Por acto de fe Panikkar entiende aquella actividad por la que el hombre pone su fe en movimiento, es el acto que surge del corazón como símbolo de todo lo que es el hombre. Es un acto libre que nos conduce a la salvación¹⁵¹⁵.

¹⁵⁰⁷ Cf. FDH, 36.

¹⁵⁰⁸ Cf. R. PANIKKAR, *La religión del futuro o la crisis del concepto de "Religión". La religiosidad humana*, en *Obras Completas, II. Religión y religiones*, Barcelona 2015, 325-354.

¹⁵⁰⁹ Cf. FDH, 35.

¹⁵¹⁰ Cf. IM, 46-47.

¹⁵¹¹ Cf. FCE, 448.

¹⁵¹² Cf. DC, 195.

¹⁵¹³ Cf. IM, 48-49.

¹⁵¹⁴ Cf. FCE, 448.

¹⁵¹⁵ Cf. IM, 47-48.

Todo ello conduce a Raimon Panikkar a afirmar que la fe no se puede poseer, no es un objeto, la fe es algo que por su propia naturaleza no puede ser tenido, ni almacenado ni guardado¹⁵¹⁶. Es decir, la fe, en Panikkar, no tiene un objeto hacia el que dirigirse, es una consciencia sin objeto¹⁵¹⁷. Y ello es así porque la fe es la apertura existencial, el vacío que hay en el hombre y que le hace capaz siempre de un más, de un más allá¹⁵¹⁸, es decir, es una realidad trascendental. Se tiene fe por el hecho de creer, más bien es la fe la que nos posee a nosotros, somos nosotros los que poseídos por Dios, él nos conduce a participar de su visión, de su conocimiento y de su luz¹⁵¹⁹. Es el puente que nos une con él ya que sin fe no podemos llegar a Dios¹⁵²⁰.

En el pensamiento de Panikkar el acto de fe integral supone creer en una deidad viviente, que incluye a la creación y a la humanidad. El hombre de fe incorpora a su fe la fe de sus semejantes. Y si tenemos verdadera fe compartimos la visión que Dios tiene del mundo¹⁵²¹. Para Panikkar la fe debe de ser algo común a todos los hombres independientemente de sus creencias religiosas¹⁵²². Panikkar afirma que cuanto más sobrenatural es el acto de fe más natural es, y ello nos conduce a la visión cristiana de que los grades místicos eran profundamente humanos. Es decir, una fe que tiene en cuenta todo lo que existe¹⁵²³. Por ello la fe no se puede definir a partir de un objeto concreto ya que la fe hace referencia siempre a la totalidad¹⁵²⁴. Panikkar habla del aspecto cosmológico de la fe¹⁵²⁵. Todo ello estaría en consonancia con afirmar que las virtudes teologales están unidas por una misma dimensión antropológica, que son un mismo aspecto del mismo existencial¹⁵²⁶.

¹⁵¹⁶ Cf. RCM, 180-181.

¹⁵¹⁷ Cf. DC, 193.

¹⁵¹⁸ Cf. FDH, 60.

¹⁵¹⁹ Cf. RCM, 181.

¹⁵²⁰ Cf. FDH, 56.

¹⁵²¹ Cf. RCM, 181.

¹⁵²² Cf. FDH, 57.

¹⁵²³ Cf. RCM, 182.

¹⁵²⁴ Cf. DC, 193-194.

¹⁵²⁵ Cf. RCM, 180.

¹⁵²⁶ Cf. FDH, 60.

Así, la fe no es tanto el descubrimiento de Dios, sino más bien el descubrimiento del mundo de Dios, de todo lo que existe, de toda la realidad, tal y como ésta es en sí misma. Es una penetrante visión intramundana de todo cuanto existe. Para Panikkar “Un hombre de fe no es un hombre que cree en Dios, cuanto un hombre que cree en el mundo de Dios, o para ser más precisos, un hombre que, por el hecho de penetrar en la divinidad, descubre en ella la creación de Dios, el mundo real”¹⁵²⁷.

7.4.2 Esperanza

La segunda de las virtudes que Raimon Panikkar llama cosmológicas es la esperanza¹⁵²⁸, su importancia para la vida cristiana para Panikkar es como él mismo nos dirá: “La vida cristiana sobre la tierra es esperanza, porque por la esperanza se mueve y por la esperanza se vive”¹⁵²⁹. Dentro de la tradición cristiana el primer fruto de la fe es la esperanza originada por las promesas de Dios¹⁵³⁰. La esperanza ha sido estudiada y expuesta tanto desde el ámbito de la espiritualidad como desde el saber teológico. Para K. Rahner la esperanza es condición esencial del cristiano que lo hace totalmente libre, que confiesa el futuro como absoluto e infinito y que es regalado por gracia¹⁵³¹. Desde la espiritualidad podemos definir la esperanza como “Una virtud teologal, por la que deseamos a Dios como bien supremo nuestro, y confiamos firmemente, fundados en la bondad y en la omnipotencia divinas, alcanzar la bienaventuranza eterna y los medios para ello”¹⁵³², similar definición nos ofrece A. Royo Marín: “La esperanza es una virtud teologal infundida por Dios en la voluntad por la cual confiamos con plena certeza alcanzar la vida eterna y los medios necesarios para llegar a ella apoyados en el auxilio

¹⁵²⁷ RCM, 182.

¹⁵²⁸ Cf. RCM, 180.

¹⁵²⁹ Cf. COM, 272.

¹⁵³⁰ Cf. S. PINCKAERS, *La vida espiritual. Según san Pablo y Santo Tomás*, Valencia 1995, 153 (=S. PINCKAERS, *La vida espiritual. Según san Pablo y Santo Tomás*).

¹⁵³¹ Cf. K. RAHNER (dir.), *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Barcelona 1989, 466.

¹⁵³² Cf. A. TANQUERAY, *Compendio de Teología Ascética y Mística*, 631.

omnipotente de Dios”¹⁵³³. Desde la teología podemos apuntar una definición de esperanza: “Constituye un impulso de la voluntad, que se hace posible por la gracia, en virtud del cual el hombre confiando en la omnipotencia de Dios espera de él la vida eterna y los medios para alcanzarla”¹⁵³⁴.

Raimon Panikkar aborda la esperanza desde una perspectiva antropológica. Para él no habría esperanza sino hubiese fe¹⁵³⁵, en este punto sigue la doctrina tradicional de la virtud teologal de la esperanza en la que ésta es fruto de la fe y está íntimamente unida a la misma¹⁵³⁶. Para Panikkar la esperanza es la anticipación de la fe, salir del vacío en torno a aquello que puede llenar tal carencia hacia un infinito¹⁵³⁷. Si el acto de fe es la respuesta a descubrirse como un ser abierto¹⁵³⁸, como un ser no realizado del todo, la esperanza es el acto precedente a salir de uno mismo para ir hacia la meta infinita¹⁵³⁹. En este aspecto Panikkar muestra similitud con la doctrina teológica cristiana sobre la esperanza, que tiene una profunda relación con fe¹⁵⁴⁰. Una esperanza sin fe se convierte en utopía, pero una fe sin esperanza implica que la fe decae y se vuelve tibia, así la esperanza se convierte en la verdadera dimensión de la fe, y esta esperanza alimenta la tendencia hacia el futuro¹⁵⁴¹, aunque en la esperanza cristiana se camina cara a un objetivo: Dios. Por su parte Panikkar piensa que la esperanza es el movimiento hacia la trascendencia, como la fe. La esperanza no tiene objeto ya que no hay esperanza en algo. Si se fosilizara en un objeto se convertiría en mero deseo y por ello en un instrumento de la

¹⁵³³ Cf. A. ROYO MARÍN, *Teología de la Perfección Cristiana*, Madrid 2001, 496 (=A. ROYO MARÍN, *Teología de la Perfección Cristiana*).

¹⁵³⁴ Cf. K. RAHNER (dir.), *Sacramentum Mundi. Enciclopedia Teológica, II*, 793.

¹⁵³⁵ Cf. FDH, 61.

¹⁵³⁶ Cf. S. FIORES – T. GOFFI – A. GUERRA (dirs.), *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, Madrid 1991, 613. (=S. FIORES – T. GOFFI – A. GUERRA (dirs.), *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*).

¹⁵³⁷ Cf. FDH, 61.

¹⁵³⁸ Cf. V. PÉREZ PRIETO – J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*, 122.

¹⁵³⁹ Cf. FDH, 61.

¹⁵⁴⁰ Cf. C.A. BERNARD, *Teología Espiritual. Hacia la plenitud de la vida en el Espíritu*, Madrid 1997, 152 (=C.A. BERNARD, *Teología Espiritual. Hacia la plenitud de la vida en el Espíritu*).

¹⁵⁴¹ Cf. S. FIORES – T. GOFFI – A. GUERRA (dirs.), *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, 613.

voluntad, y fuente de sufrimiento¹⁵⁴². En esta visión la esperanza es más frágil que la fe, ya que la fe siempre está ahí aunque el acto de la fe no emerja, pero una fe hundida puede impedir el movimiento de la esperanza. En Panikkar la esperanza es el impulso hacia afuera de las profundidades mismas del abismo humano¹⁵⁴³.

Así, al igual que Panikkar diferencia entre fe y el acto de fe¹⁵⁴⁴, también diferencia entre esperanza y el acto de esperanza, aspecto este último que desarrolla en su trabajo: *La relación de los cristianos con el medio ambiente no-cristiano*. De este modo, a diferencia de la fe y de la esperanza que no pueden tener objeto¹⁵⁴⁵, Panikkar nos dirá que el acto de esperanza sí que tiene un objeto como lo tiene el acto de fe. El objeto es Dios, ya que el cristiano espera en Dios y espera la salvación de Dios, en palabras de Panikkar: “El acto de esperanza en Dios es un acto que espera en Dios como meta, blanco y fin de todo ser”¹⁵⁴⁶. Panikkar integra en el acto de esperanza a todo el universo en la medida que todo el cosmos está en Dios y se encuentra sostenido por Él. Esta es la razón que sostiene el optimismo cristiano. El cristiano que tiene esperanza espera la salvación y no se ve torturado con el problema de salvarse, sabe que su vida está en manos de Dios¹⁵⁴⁷. Lo que se encuentra en consonancia con la doctrina tradicional cristiana sobre la esperanza y su objeto¹⁵⁴⁸.

Como hemos referido, el acto de esperanza es también un acto de esperanza en el mundo, ello trae como consecuencia, en la espiritualidad cristiana de Panikkar, el tener una apertura positiva hacia el mundo y no buscar la huida de las realidades mundanas¹⁵⁴⁹, y tal postura conlleva el tener una implicación con las cuestiones del mundo, un espacio en donde se encuentra el ámbito de santificación

¹⁵⁴² Cf. FDH, 61.

¹⁵⁴³ Cf. FDH, 62.

¹⁵⁴⁴ Cf. V. PÉREZ PRIETO – J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*, 121.

¹⁵⁴⁵ Cf. FDH, 61.

¹⁵⁴⁶ RCM, 183.

¹⁵⁴⁷ Cf. RCM, 183-184.

¹⁵⁴⁸ Cf. S. PINCKAERS, *La vida espiritual. Según san Pablo y Santo Tomás*, 153-164. S. FIORES – T. GOFFI – A. GUERRA (dirs.), *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, 606-609. A. TANQUERÉY, *Compendio de Teología Ascética y Mística*, 630-639. Cf. A. ROYO MARÍN, *Teología de la Perfección Cristiana*, 496-502. C.A. BERNARD, *Teología Espiritual. Hacia la plenitud de la vida en el Espíritu*, 152-157.

¹⁵⁴⁹ Cf. RCM, 184.

propio del laico cristiano, visión y espiritualidad que está en plena consonancia con la espiritualidad que san Josemaría Escrivá de Balaguer predicó en el Opus Dei¹⁵⁵⁰. La esperanza no puede subsistir sin tener en cuenta a la creación, porque ciertamente la esperanza es esperanza en Dios, pero en cuanto que es Dios es salvador, es principio y fin, y por tanto meta del cosmos. De tal manera, la esperanza es una virtud teo-cosmológica, como la denomina Panikkar, ya que por medio del acto sobrenatural de la esperanza es como el cristiano une al mundo con Dios y encuentra una base para el amor y para el servicio¹⁵⁵¹.

Ello conlleva a ver la creación con mirada positiva. Es la esperanza cristiana la que nos da la perspectiva verdadera de la realidad y la que corrige las distorsiones que han provocado falsos acercamientos a la realidad del mundo y de otras religiones. Y Panikkar lo lleva al terreno filosófico y afirma que “por medio de la esperanza el hombre moderno se libera de esa angustia que se insinuó en cierto tipo de mentalidad cristiana occidental como consecuencia de una cultura antropocéntrica: *el miedo del ser*”¹⁵⁵².

La esperanza pone en conexión y unión con Dios por ello, a modo de síntesis, Panikkar en un acercamiento a la explicación de lo que para él es la esperanza nos lo refiere así en el año 1950:

“La esperanza, virtud teologal, es la inclinación del cristiano hacia Dios como su fin intrínseco y adecuado. La esperanza sobrenatural hace más que llevarnos a Dios, nos introduce en su propio seno intratrinitario. La esperanza no estriba en llegar hasta Dios, sino en llegar a ser como Él”¹⁵⁵³.

La esperanza está enclavada en la lógica de la fe y de la caridad y no puede ser separada ellas, Olegario Fernández de Cardedal dirá que forman un círculo¹⁵⁵⁴. Expresión que, sin duda, enlaza con la

¹⁵⁵⁰ Cf. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Amar apasionadamente al mundo*, 234-236.

¹⁵⁵¹ Cf. RCM, 184.

¹⁵⁵² RCM, 185.

¹⁵⁵³ Cf. COM, 272.

¹⁵⁵⁴ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Raíz de la esperanza*, Salamanca 1996, 506.

visión circular que Panikkar tiene del ser y del pensar¹⁵⁵⁵. Por ello, vamos a analizar el tercer elemento de este círculo, que es la caridad, para, de este modo, cerrar el triduo de las virtudes teologales en Raimon Panikkar.

7.4.3 Caridad

Una de las dimensiones fundamentales de la experiencia religiosa cristiana es el amor y la caridad, Panikkar dirá: “Lo único que cuenta es una cosa: el amor”¹⁵⁵⁶. Así, el especialista en espiritualidad cristiana S. Gamarra dice que “en la perspectiva cristiana se afirma aún más que el amor es el acto fundamental de la vida cristiana, que es la quintaesencia de la espiritualidad y que la perfección de la persona cristiana radica en la caridad”¹⁵⁵⁷. La caridad cristiana ha sido abordada por teólogos, místicos, espirituales, santos y especialistas en los diversos campos del saber cristiano¹⁵⁵⁸, y como el amor no es una dimensión exclusiva del cristiano también ha sido abordado desde la filosofía¹⁵⁵⁹. Una definición de caridad cristiana sería la siguiente: “virtud teologal, por la que amamos a Dios como él se ama sobre todas las cosas por sí mismo, y al prójimo por Dios”¹⁵⁶⁰.

Como ya hemos analizado en apartados dedicados a la filosofía, el amor y la caridad ocupan un lugar fundamental en la

¹⁵⁵⁵ Cf. R. PANIKKAR, *Introducción*, en *Obras Completas, X. Filosofía y teología, I. El ritmo del Ser. Las Gifford Lectures*, Barcelona 2019, 91-95.

¹⁵⁵⁶ PD, 157.

¹⁵⁵⁷ Cf. S. GAMARRA, *Teología Espiritual*, Madrid 2004, 120 (=S. GAMARRA, *Teología Espiritual*).

¹⁵⁵⁸ Cf. S. PINCKAERS, *La vida espiritual. Según san Pablo y Santo Tomás*, 165-179. S. FIORES – T. GOFFI – A. GUERRA (dirs.), *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, 151-167. A. TANQUEREY, *Compendio de Teología Ascética y Mística*, 639-665. A. ROYO MARÍN, *Teología de la Perfección Cristiana*, 510-528. C.A. BERNARD, *Teología Espiritual. Hacia la plenitud de la vida en el Espíritu*, 157-161. S. GAMARRA, *Teología Espiritual*, 120-148. H.U. VON BALTHASAR, *Sólo el amor es digno de fe*, Salamanca 2004, 142 págs. K. RAHNER (dir.), *Sacramentum Mundi. Enciclopedia Teológica, I*, Herder, Barcelona 1972, 114-138 y 659-669. W. BEINERT (dir.), *Diccionario de teología dogmática*, 47-51. L. BORRRIELLO – E. CARUANA – M.R. GENIO – N. SUFFI (dirs.), *Diccionario de Mística*, 139-142. J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, Madrid 2000, 417-551.

¹⁵⁵⁹ Cf. Cf. J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía, I*, 123-133 y W. BRUGGER (dir.), *Diccionario de Filosofía*, 56-59. M. MORENO VILLA (dir.), *Diccionario de Pensamiento Contemporáneo*, Madrid 1997, 177-181.

¹⁵⁶⁰ Cf. A. TANQUEREY, *Compendio de Teología Ascética y Mística*, 641.

visión espiritual y filosófica de Raimon Panikkar. Así, Panikkar afirma que el amor es uno de los lugares privilegiados de la experiencia de Dios, incluso dirá que el lugar más privilegiado de todos¹⁵⁶¹, ya que como define la tradición cristiana en la Escritura: “Dios es amor”,¹⁵⁶². Incluso Panikkar afirma que la presencia de Dios consiste en descubrir a Dios presente en cada una de las cosas, de las realidades de este mundo de forma activa y dinámica, es decir, en forma de amor¹⁵⁶³.

Panikkar dice que el amor está unido a la fe y a la esperanza. Este amor es el éxtasis del ser humano y es el que verdaderamente salva, ya que lleva al hombre a salir de sí mismo, de su propia finitud, y si la esperanza es el impulso, el amor es la unión¹⁵⁶⁴. El amor necesita del otro y por ello no es aislamiento, el amor es dialogal, y solamente puede ser entendido de modo *advaita*. Es el amor que solo puede ser divino y cósmico, lleno de personalidad pero vacío de todo egoísmo, es el más profundo y por ello más humano ya que afecta al núcleo más hondo de la persona que es su relación ontológica con Dios, éste es un amor integral de la persona: cuerpo, alma y espíritu¹⁵⁶⁵.

El amor se convierte en concupiscencia cuando el amor deja de estar dirigido hacia el otro y pasa a dirigirse a un cualquiera, cuando va detrás de algo y no de alguien. El amor es esencialmente personal y necesita de un tú que se revele al yo, de un tú que se me desvele, para de este modo quitar el velo de mi ignorancia¹⁵⁶⁶. La esencia de la persona es la relacionalidad, y toca la orilla de la realidad de otras personas. La persona está en relación con la persona amada, y esta relación, yo-tú, nos hace emerger de la nada gracias al Espíritu Santo que es el Amor¹⁵⁶⁷. Este amor es la caridad que nos identifica con Dios.

¹⁵⁶¹ Cf. IM, 75.

¹⁵⁶² I Jn, 4, 8 y 16.

¹⁵⁶³ Cf. PD, 164.

¹⁵⁶⁴ Cf. FDH, 61.

¹⁵⁶⁵ Cf. R. PANIKKAR, *Diálogo hindú-cristiano. Advaita y Bhakti*, en *Obras Completas*, VI. *Culturas y religiones en diálogo*, 2. *Diálogo intercultural e interreligioso*, Barcelona 2017, 297-310 (=DHC).

¹⁵⁶⁶ Cf. FDH, 62.

¹⁵⁶⁷ Cf. DHC, 309.

Continuando con la concepción cristiana del amor, Panikkar dirá que no es posible amar a Dios sino se ama al prójimo¹⁵⁶⁸. Incluso no se puede gozar de la experiencia del amor de Dios si se desconoce el amor humano, porque ahí, en el amor humano, reside la Divinidad. Un amor humano que no encarne el amor divino es pura mentira¹⁵⁶⁹, Panikkar lo corrobora en el texto de la Carta de san Juan: “Si alguno dice: «Amo a Dios», y aborrece a su hermano, es un mentiroso; pues quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios a quien no ve”¹⁵⁷⁰.

Por todo lo cual la vida cristiana en el pensamiento y la experiencia de Raimon Panikkar está integrada de una dimensión cordial, es decir, de amor, la fe no es únicamente algo intelectual sino que tiene una dimensión volitiva, en el amor. La plenitud cristiana no está en contra de los derechos del querer humano, sino al contrario, lleva a su plenitud el mandato de la Nueva Alianza. Así, Panikkar afirma que hemos de amar a Dios con toda el alma, con todas las fuerzas, en una palabra con todo el ser: Yo debo de amar a Dios con todo lo que soy y tal y como soy, debemos amar como criaturas que somos, con nuestro corazón humano, y con este corazón humano amamos a Cristo y a la Virgen María¹⁵⁷¹. Y ello es posible porque Dios ama al hombre, lo ama en pura gratuidad, tal y como es, y en este amor gratuito se encuentra el sentido de la vida:

“Dios me ama, me quiere, me conoce como soy, no como pienso que soy o como querría ser. Aceptarme a mí mismo como ser que depende de Él, y creer en Él que piensa en mí y me ama [...] Si estoy convencido de que mi vida tiene sentido porque Él existe, porque está ahí, me ama y piensa en mí [...] creer que Dios es mi Padre, que Dios me ama, que Dios, más que cualquier padre, está orgulloso de mí [...] soy amado de verdad por el Señor, y no es necesario hacer comedia y decir que Él no me ama tal y como soy”¹⁵⁷².

¹⁵⁶⁸ Cf. RCM, 185.

¹⁵⁶⁹ Cf. IM, 77.

¹⁵⁷⁰ I Jn, 4, 20.

¹⁵⁷¹ Cf. PVM, 22-23.

¹⁵⁷² Cf. GP, 131-132.

Los sentimientos son una característica específicamente humana, ya que ni los ángeles ni los animales los poseen, según Panikkar, surgen del choque y de la colaboración entre el alma y el cuerpo. El sentir no son meras sensaciones ni simples conocimientos, sino que es un complejo conocer y querer con nuestro ser entero, con el alma y con el cuerpo. Por ello no podemos despreciar el cuerpo ya que el amor es uno, y se ama con la totalidad de lo que es el ser humano¹⁵⁷³.

En la tradición cristiana la caridad con la que amamos a Dios y al prójimo es única idéntica, es decir, tenemos un solo corazón para amar tanto a Dios como al prójimo. El cristiano no es un ser dividido sino un ser unificado, y ello ocurre tanto en el amor como en el reconocimiento de la verdad de Dios y del mundo¹⁵⁷⁴. Panikkar denuncia la separación que se ha dado entre amor y conocimiento, según nuestro autor ambos deben de tener una experiencia originaria en la que el amor y el conocimiento no estén divididos¹⁵⁷⁵. Solamente así podemos entender que el amor a Dios incluye amar lo que Dios ama, que es su creación. Como ya hemos referido no podemos amar a Dios sino amamos a nuestro prójimo, es decir, a toda la humanidad. El verdadero amor humano no es digno de tal sino traspasa el velo externo y penetra en lo profundo del corazón de lo que se ama, lugar donde mora Dios y sostiene al ser amado¹⁵⁷⁶.

Dios es el bien supremo y el objeto hacia el que tiende nuestro amor, por ello Panikkar dirá que el amor es la ley natural más íntima y que se funda en nuestra propia contingencia¹⁵⁷⁷. Panikkar dirá en que la criatura no puede amar si no es amada y que nuestro amor es correspondencia al amor que no es entregado¹⁵⁷⁸, ello significa que el amor es un don y cuando lo recibes te das cuenta de lo importante que es amar¹⁵⁷⁹. Así nadie puede tener amor duradero si el amor divino no

¹⁵⁷³ Cf. PVM, 27.

¹⁵⁷⁴ Cf. RCM, 185.

¹⁵⁷⁵ Cf. R. PANIKKAR – H.P. DÜRR, *L'amore fonte originaria dell'universo. Un dialogo su scienza della natura e religione*, Roma 2010, 76.

¹⁵⁷⁶ Cf. RCM, 185.

¹⁵⁷⁷ Cf. R. PANIKKAR, *El concepto de Naturaleza. Análisis histórico y metafísico de un concepto*, Madrid 1972², 268-269.

¹⁵⁷⁸ Cf. COM, 274.

¹⁵⁷⁹ Cf. BKA, 321.

le da consistencia¹⁵⁸⁰. La caridad no consiste en amar a Dios sino en que Él nos amó primero y nosotros nos limitamos a recogerlo¹⁵⁸¹. Para Panikkar el amor es un poder salvífico, que conduce al paraíso, a la visión beatífica, al cumplimiento de la propia vida, algo que tiene poder de salvación y de liberación, que libra de todo temor y ansiedad¹⁵⁸². Por ello dirá que la caridad en sentido pleno es posible ser conseguida en esta tierra, aunque el amor en esta tierra es, muchas veces deseo y concupiscencia¹⁵⁸³, porque el amor pleno solo es posible en la eternidad.

El amor es trinitario, porque expresa lo complejo de la realidad, para Panikkar es el desafío intercultural que ayudará a superar las individualidades¹⁵⁸⁴. Por ello la relación del cristiano para con el mundo no cristiano tiene que ser una relación de amor. Así Panikkar no dirá: “El cristiano ama al mundo, y especialmente a sus semejantes, con el mismo amor con que ama Dios, es decir, con todo el corazón, con toda su mente, con todas sus fuerzas y con todo su ser”¹⁵⁸⁵. La caridad cristiana, tal y como la entiende Panikkar ha de tener tres dimensiones, amor a Dios, amor a todos los hombres que componen la humanidad sea cual sea su cultura y religión, y, por último, amor a todo el cosmos por ser la obra y la creación de Dios.

7.5 La Iglesia y los estados de vida del cristiano

7.5.1 La Iglesia

Como sucede con los elementos de la espiritualidad cristiana antes referidos, la Iglesia ocupa un lugar de gran importancia en el pensamiento espiritual de Raimon Panikkar, tanto por las implicaciones espirituales y religiosas como por las consecuencias sociopolíticas. Él es partidario de un proceso de purificación de la Iglesia dentro de los parámetros teológicos de la propia Iglesia, pero al mismo tiempo dice que su objetivo, con sus escritos, no es reformar la

¹⁵⁸⁰ Cf. RCM, 186.

¹⁵⁸¹ Cf. COM, 274.

¹⁵⁸² Cf. BKA, 320-321.

¹⁵⁸³ Cf. COM, 273.

¹⁵⁸⁴ Cf. BKA, 324.

¹⁵⁸⁵ Cf. RCM, 186.

Iglesia sino su propia transformación interior¹⁵⁸⁶. Al mismo tiempo nuestro autor nos dirá que la conciencia cristiana no se limita únicamente a enunciar que Cristo es el Señor sino que además hay en la tierra una comunidad que transmite el mensaje del Señor¹⁵⁸⁷, y esta comunidad es lo que se denomina Iglesia. Panikkar nos dirá que fue iniciado en el conocimiento de Cristo, en su vivencia profunda y personal dentro de la Iglesia romana¹⁵⁸⁸. En estas palabras vemos lo unidos que en su pensamiento están Cristo y la Iglesia, y lo importante que para él ha sido la experiencia de la Iglesia en su realidad espiritual. Esta realidad de la Iglesia ha sido analizada por diversos autores tanto desde el plano de la espiritualidad como de la teología¹⁵⁸⁹, y ha merecido numerosas intervenciones del magisterio de la Iglesia, uno de los más importantes fue el Concilio Vaticano II en su Constitución Dogmática *Lumen Gentium*¹⁵⁹⁰. A Panikkar le vemos unido a la Iglesia y rezando por ella durante los años que duró el Concilio Vaticano II¹⁵⁹¹.

Raimon Panikkar no redacta en cuanto tal un libro de eclesiología o un tratado dedicado a abordar la cuestión de la Iglesia, sino que los temas eclesiológicos van apareciendo en sus diversos trabajos y en algunos de ellos trata la cuestión de modo más directo. Panikkar hará una reflexión en su libro sobre la Trinidad sobre la relación de Cristo con la Iglesia y dirá:

“La Iglesia se centra en la persona real y viva de Jesucristo [...] En realidad, no es pretensión de la iglesia ser la religión de toda la humanidad, sino el lugar donde Cristo se revela verdaderamente, el fin y plenitud de la creación”¹⁵⁹².

¹⁵⁸⁶ Cf. FEV, 106-107.

¹⁵⁸⁷ Cf. ACR, 234.

¹⁵⁸⁸ Cf. DIA, 96.

¹⁵⁸⁹ Cf. L. BORRRIELLO – E. CARUANA – M.R. GENIO – N. SUFFI (dirs.), *Diccionario de Mística*, 864-875. S. FIORES – T. GOFFI – A. GUERRA (dirs.), *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, 925-955. W. BEINERT (dir.), *Diccionario de teología dogmática*, 338-340. K. RAHNER (dir.), *Sacramentum Mundi. Enciclopedia Teológica*, III, 588-622. C. IZQUIERDO (dir.), *Diccionario de Teología*, 473-492.

¹⁵⁹⁰ Cf. VATICANO II, *Documentos Conciliares Completos*, 166-313.

¹⁵⁹¹ Cf. DIA, 61

¹⁵⁹² Cf. TER, 87.

De este modo, afirma la relación esencial que existe entre la Iglesia y el mismo Cristo, y, por tanto, cuál es la misión de la Iglesia: ser la portadora de la revelación de Cristo. Todo ello está en consonancia con las expresiones que leemos en sus diarios sobre su amor y adhesión a la Iglesia: “Nada tendría que hacerme perder la paz o separarme de mi camino de entrega total a Dios en la Iglesia”¹⁵⁹³, lo que supone su unidad y vinculación personal a la iglesia, así concibe su vida diciendo “todo al servicio de la Iglesia”¹⁵⁹⁴. Desde esta perspectiva entendemos su reflexión sobre la Iglesia en sus primeros escritos

En dichos escritos Raimon Panikkar dirá que la Iglesia tiene una misión sobrenatural y distinta a la de la sociedad civil, pero al mismo tiempo tiene una dimensión histórica, no se encuentra únicamente en la conciencia del fiel y alejada de la vida, sino que tiene una misión integral¹⁵⁹⁵. La Iglesia tiene como misión revelar al amor realista y humano que expresa las oraciones de la liturgia¹⁵⁹⁶. Por ello la Iglesia no tiene una misión civil, no así los cristianos. El cristiano forma parte del Cuerpo Místico de Cristo, pero no es todo el cuerpo, el cristiano forma parte de la Iglesia pero la Iglesia no se agota en él. La Iglesia forja al hombre, lo transforma, lo eleva, lo purifica, es decir, lo sobrenaturaliza, le da un carácter espiritual, y luego es éste el que actúa como cristiano en el mundo¹⁵⁹⁷.

De este modo, Panikkar deja perfectamente separados el fin sobrenatural y espiritual de la Iglesia, y su función santificadora, y, por otro, la actividad personal y pública del cristiano en la sociedad civil. Ello tiene como consecuencia que las relaciones entre católicos deben de superar la comunidad de raza, sangre o ideales comunes sino que la unidad encuentra su base en la Comunión de los Santos¹⁵⁹⁸. Así, el catolicismo es algo más una simple unidad de creencia y la Comunión de los Santos es mucho más que una sociedad de socorros mutuos sino adquiere el carácter de comunión ontológica en una

¹⁵⁹³ Cf. DIA, 42.

¹⁵⁹⁴ Cf. DIA, 48.

¹⁵⁹⁵ Cf. HC11, 291.

¹⁵⁹⁶ Cf. PVM, 25.

¹⁵⁹⁷ Cf. HC11, 292-293.

¹⁵⁹⁸ Cf. CRC, 369.

misma realidad, que lógicamente es la Iglesia. Una Iglesia que él concibe como el Arca de Noé, como el ámbito de la Salvación por excelencia¹⁵⁹⁹. Así, la fe cristiana hace necesaria una comunidad mucho más profunda que la que vendría dada por la simple pertenencia a una nación o a otra realidad asociativa. Cuando los católicos se reúnen parten de unas relaciones mucho más profundas que Panikkar expresa de la siguiente manera: “la fraternidad en una misma familia, la Comunión en un mismo Cuerpo, y en consecuencia la Unidad de Corazón y de Alma”¹⁶⁰⁰.

Nuestro autor considera que todo fiel cristiano es Iglesia sea cual sea su puesto dentro de la misma, aunque en la actualidad la vida cristiana tiene debilitada su conciencia de pertenencia o de ser Iglesia. Así la vida cristiana es una aventura personal y colectiva sobre la tierra, Dios no quiso elevar al hombre y conferirle una vida nueva que es vida espiritual, de una manera individual y espiritualmente solitaria, sino en el seno de una comunidad. Es decir, que para vivir una verdadera vida espiritual cristiana es necesaria la Iglesia en la cual recibimos los sacramentos. Esta vida de la iglesia, que es la vida cristiana, conlleva creer en la comunión de los santos, que es real y ontológica, hace posible la vida de la iglesia¹⁶⁰¹.

“La iglesia es el organismo encargado de difundir la vida divina por el mundo”¹⁶⁰², con estas palabras de los primeros escritos de nuestro autor, se encuentra una afirmación de profundo calado espiritual, ya que la misión de la iglesia es difundir la vida divina, que es vida en el espíritu, y es por tanto transmitir una espiritualidad¹⁶⁰³. Tal cometido se realiza en la reunión eclesial en la que los cristianos en la Iglesia celebran la fiesta del gozo pascual¹⁶⁰⁴. Así la Iglesia ha de ser portadora de una doctrina y una vida capaz de asimilar todo valor positivo que se encuentre sobre la tierra, y en toda la realidad

¹⁵⁹⁹ Cf. DIA, 80.

¹⁶⁰⁰ CRC, 370.

¹⁶⁰¹ Cf. HC7, 153-154.

¹⁶⁰² Cf. HC6, 122.

¹⁶⁰³ Cf. HC6, 128.

¹⁶⁰⁴ Cf. GP, 137.

humana¹⁶⁰⁵, aprovechamiento que se realiza inicialmente ante la cultura pagana tan floreciente en los primeros siglos del cristianismo.

Junto al concepto de Iglesia, Panikkar estudia otro que es el de Cristiandad, al que dedica diversos trabajos, incluido un libro titulado *Patriotismo y Cristiandad* (1961)¹⁶⁰⁶, este concepto es parte de su concepción política a la que también dedicará otra de sus obras: *El espíritu de la política* (1999)¹⁶⁰⁷. Nuestro autor aclarará que hay que diferenciar entre Cristiandad, que es una civilización, Cristianismo que es una religión y Cristianía que es una religiosidad personal¹⁶⁰⁸. Esta visión tripartita de la realidad cristiana viene también explicitada por el profesor O. González de Cardedal, el cual habla de un principio histórico teológico que es el Cristianismo, un principio comunitario institucional que se denomina Cristiandad y un tercero que llama principio subjetivo personal que llama Cristianía¹⁶⁰⁹. Panikkar dirá, en su idea de Cristiandad, que no es una forma política sino una forma espiritual, y del mismo modo que la Iglesia es una, con una gran variedad de ritos, culturas y espiritualidades, la Cristiandad es una y es Iglesia. La Cristiandad, por así decirlo, sería el último revestimiento del Cuerpo Místico de Cristo, como expresión de la organización de la ciudad terrena¹⁶¹⁰. “Solo la Cristiandad puede construir una ciudad terrena, sólida y estable, armada con la estructura interna de la vida perdurable”¹⁶¹¹. Ya que la fe en Cristo ha de llegar a todos los rincones de la tierra, así la sociedad civil que el cristiano tiene que ayudar a construir es la Cristiandad como una prolongación de la misma Iglesia¹⁶¹².

¹⁶⁰⁵ Cf. HC6, 128.

¹⁶⁰⁶ Cf. R. PANIKKAR, *Patriotismo y Cristiandad*, Madrid 1961, 168 págs.

¹⁶⁰⁷ Cf. R. PANIKKAR, *El espíritu de la política. Homo politicus*, Barcelona 1999, 219 págs (=EP).

¹⁶⁰⁸ Cf. R. PANIKKAR, *Trisangam: Jordán, Tíber y Ganges*, en *Invitación a la sabiduría*, Madrid 1998, 167 (=JTG).

¹⁶⁰⁹ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña del cristianismo*, 6-43. Para la cuestión de la Cristianía en O. González de Cardedal véase también: O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Ciudadanía y Cristianía. Una lectura de nuestro tiempo*, Madrid 2016, 348 págs. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Dios en la ciudad. Ciudadanía y Cristianía*, Salamanca 2013, 272 págs.

¹⁶¹⁰ Cf. PC, 116-117.

¹⁶¹¹ HC11, 327.

¹⁶¹² Cf. PC, 115-116.

Para Panikkar la gran tentación es construir una Cristiandad sin Cristo como lo es la de aceptar un Cristo sin Cruz ni Resurrección¹⁶¹³. La Cristiandad, continuará diciendo, puede llegar mucho más allá de donde puede alcanzar la jerarquía de la Iglesia, y puede llegar a estar más extendida que la Iglesia visible¹⁶¹⁴. “Si los cristianos son la sal de la tierra, la Cristiandad debe ser la luz del mundo”¹⁶¹⁵, nos dirá Panikkar. Como observamos, el concepto que Panikkar maneja de Cristiandad está mucho más allá del concepto histórico de Cristiandad Medieval, que se veía como “la cristalización terrenal del Reino de Dios como una prolongación material del poder espiritual de la Iglesia”¹⁶¹⁶. Son los primeros atisbos de lo que él denominará Cristianía¹⁶¹⁷.

Lo cierto es que a partir de los años sesenta Panikkar comienza a mostrar una cierta actitud crítica hacia la Iglesia y así lo refleja en sus diarios¹⁶¹⁸, se siente alejado de lo que él denomina Iglesia-organización¹⁶¹⁹, e incluso considera que la Iglesia, como organización, no tiene ninguna credibilidad¹⁶²⁰. Para Panikkar después de la Cristiandad y del Cristianismo vendría una tercera época, que superaría a las dos anteriores, que es la Cristianía¹⁶²¹, que también denominará como la autocomprensión cristiana del tercer milenio, y cuyos centros serán la resurrección y la Trinidad¹⁶²². En este contexto podemos comprender su proceso de superación de la idea de Iglesia y de Cristiandad hacia su concepto de Cristianía. Que el definiría como “vivir una fe personal, una nueva actitud mental conforme a Cristo, en la medida que Cristo es un símbolo para la propia vida”¹⁶²³. La

¹⁶¹³ Cf. R. PANIKKAR, *Pluralismo, Tolerancia y Cristiandad*, en *Obras Completas*, VI. *Culturas y religiones en diálogo, I Pluralismo e interculturalidad*, Barcelona 2016, 180.

¹⁶¹⁴ Cf. PC, 123.

¹⁶¹⁵ HC11, 326

¹⁶¹⁶ PC, 84.

¹⁶¹⁷ Cf. V. PÉREZ PRIETO – J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*, 67-71.

¹⁶¹⁸ Cf. DIA, 58.

¹⁶¹⁹ Cf. DIA, 88.

¹⁶²⁰ Cf. DIA, 144.

¹⁶²¹ Cf. EP, 149-150.

¹⁶²² Cf. SB, 72.

¹⁶²³ Cf. JTG, 169.

Cristianía es una fe personal en Cristo¹⁶²⁴, que se denominaría crística y que supone adoptar una nueva postura ante Cristo, una nueva mutación y nueva auto comprensión de la realidad cristiana¹⁶²⁵. No es una realidad distinta ya, que según Panikkar, se encuentra en diversas personas a través de la Historia de la Iglesia¹⁶²⁶. O. González de Cardedal aunque acepta la Cristianía como el principio subjetivo personal, esto es, como vivencia del sujeto creyente, solamente se verifica la Cristianía cuando el creyente se abre a las exigencias del cristianismo y responde adentrándose en las mediciones institucionales¹⁶²⁷. La Cristianía para Raimon Panikkar sería “no tanto una religión entendida en el sentido sociológico, cuanto el camino cristiano de experimentación de la dimensión religiosa del Hombre”¹⁶²⁸.

En la concepción panikkariana la creciente conciencia de la Cristianía ofrece un ámbito para un sano pluralismo religioso que no diluya las diversas aportaciones de la cada una de las tradiciones culturales y religiosas¹⁶²⁹. Como ya observamos, Panikkar sitúa la Cristianía en una tercera época¹⁶³⁰, en la que predomina el pluralismo¹⁶³¹. Así Panikkar enuncia que “El cristianismo, o mejor dicho la Iglesia como “lugar geométrico” de la fe, es la plenitud de todas las religiones, el fin y el destino de todas ellas. La fe cristiana no quiere destruir todas las demás religiones, ni siquiera quiere sustituirlas, sino convertirlas”¹⁶³². Ese es el futuro del cristianismo obtener la conversión de todas las religiones, y ello en muchas ocasiones no se ha conseguido por que no se ha buscado la conversión de la religión concreta sino cambiarla¹⁶³³. Ello ha sido así porque la

¹⁶²⁴ Cf. R. PANIKKAR, *L'albada de la cristiania*, “Qüestions de vida cristiana” 161 (1992) 34-44.

¹⁶²⁵ Cf. V. PÉREZ PRIETO – J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*, 69.

¹⁶²⁶ Cf. JTG, 171-173.

¹⁶²⁷ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña del cristianismo*, 27-28.

¹⁶²⁸ Cf. R. PANIKKAR, *La experiencia de Dios*, Madrid 1994, 61.

¹⁶²⁹ Cf. JTG, 174.

¹⁶³⁰ Cf. EP, 149-150.

¹⁶³¹ Cf. JTG, 161.

¹⁶³² DS, 15.

¹⁶³³ Cf. DS, 16

Iglesia visible cristiana se ha identificado con una cultura y religión particulares, y eso impide el diálogo con las demás religiones¹⁶³⁴.

Todo el planteamiento eclesiológico de Raimon Panikkar unido a su visión del diálogo interreligioso y a su concepto de Cristianía le conduce a afirmar en referencia a la Iglesia que: “La iglesia es el organismo de la salvación” pero ello no supone afirmar que “la Iglesia es la Iglesia cristiana visible”¹⁶³⁵. Es decir, Panikkar tiene un concepto amplio de Iglesia, y con una mirada a la cuestión de la salvación en las religiones denominadas: no cristianas. Panikkar no admite que la Iglesia sea el lugar de la salvación sino que donde tiene lugar la salvación está la Iglesia¹⁶³⁶. La concepción de Panikkar sobre la Iglesia no sería monolítica sino plural y muchos cristiano han llegado a la conclusión de que el pluralismo político, filosófico, teológico, ético, con sus reservas, y cultural es posible dentro de la Iglesia¹⁶³⁷. Y esta sería una clave fundamental para la comprensión de la idea de católico.

Dentro del estudio de la Iglesia una de las dimensiones que también ha sido estudiada y expresada por teólogos y espirituales es la cuestión de los Estados de Vida. Cuestión que se comienza a perfilar en el periodo de la Iglesia visigoda en Hispania¹⁶³⁸. San Isidoro de Sevilla lo expuso y desarrolló en sus *Etimologías*¹⁶³⁹. A partir de este periodo se acepta unánimemente que los estados de vida del cristiano son tres: el estado laical, el estado clerical o sacerdotal y el estado religioso¹⁶⁴⁰. Pasamos a analizar como expone Panikkar los estados de vida a lo largo de su obra intelectual.

¹⁶³⁴ Cf. ACR, 237.

¹⁶³⁵ ACR, 242.

¹⁶³⁶ Cf. ACR, 236.

¹⁶³⁷ Cf. R. PANIKKAR, *Sobre la universalidad de la iglesia*, en *La nueva inocencia*, Editorial Verbo Divino, Estella 1993, 257.

¹⁶³⁸ Cf. J.A. TESTÓN TURIEL, *La espiritualidad visigoda del siglo VII: san Isidoro de Sevilla y san Fructuoso de Braga*, “Teología Espiritual” 61 (2017) 199 y 228.

¹⁶³⁹ Cf. ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologiae*, en J. OROZ RETA - M.A. MARCOS CASQUERO (eds.), *San Isidoro de Sevilla. Etimologías*, Madrid 2004, VII, 12-14.

¹⁶⁴⁰ Cf. J. FEINER – M. LÖHRER, *MYSTERIUM SALUTIS. Manual de Teología como Historia de la Salvación*, t. IV/2, Madrid 1984, 312-508. A. ROYO MARÍN, *Teología de la Perfección Cristiana*, 845-878. K. WAAIJMAN, *Espiritualidad. Formas, fundamentos y*

7.5.2 Espiritualidad Secular

Raimon Panikkar experimenta la vida secular cristiana como una experiencia personal muy profunda, no solo en sus escritos sino en su propia vida. Cabe recordar que una de las dimensiones de su cuádruple identidad es la identidad secular¹⁶⁴¹. El mismo nos lo describirá: “Soy una persona que vive al mismo tiempo de las experiencias originales de la tradición occidental, tanto cristiana como secular, y de la tradición india, tanto hindú como budhista”¹⁶⁴². Su vivencia de la secularidad la comienza a experimentar muy pronto, en gran parte, gracias a su pertenencia al Opus Dei, una institución que le ofrece un entorno de formación y de apostolado de los seglares para cualquier ámbito de la sociedad¹⁶⁴³. Celebra su vigésimo año de consagración a Dios en el Opus Dei en 1960 y, el mismo año, ve claramente que su consagración a Dios y en la Iglesia pasa por la Obra¹⁶⁴⁴, lo que indica su clara vocación secular en la Iglesia. Esta vocación secular en el mundo es posible porque la espiritualidad cristiana concede un gran valor de los bienes creados que están en función del Hombre, para quien fueron creados, por ello, el Hombre es el Señor del mundo¹⁶⁴⁵.

Raimon Panikkar menciona la dignidad de los cristianos, ya que ellos son también miembros de la Iglesia de pleno derecho y escogidos por Dios para su servicio en la Iglesia¹⁶⁴⁶. En sus primeros escritos muestra una profunda preocupación por la armonización de la vida cristiana y el mundo moderno, así como la función y el actuar del cristiano en su realidad temporal. Así Panikkar afirma que “la función del cristiano en el mundo no estriba tanto en salvarse él [...] como en colaborar con Cristo en la redención del universo”¹⁶⁴⁷. La pertenencia al Opus Dei de Raimon Panikkar, su espiritualidad y su modo de estar

métodos, Salamanca 2011, 22-40. H.U. VON BALTHASAR, *Estados de vida del cristiano*, Madrid 1994, 400 págs.

¹⁶⁴¹ Cf. V. PÉREZ PRIETO – J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*, 81.

¹⁶⁴² FEV, 120.

¹⁶⁴³ Cf. DIA, 30.

¹⁶⁴⁴ Cf. DIA, 41-42.

¹⁶⁴⁵ Cf. HC6, 131.

¹⁶⁴⁶ Cf. COM, 163.

¹⁶⁴⁷ Cf. MCT, 92.

en el mundo, le conducen a realizar una profunda valoración de la vida y actividad del seglar. De este modo, afirma que “los seglares son también Iglesia y cada cristiano personalmente, y la persona no es medio, tiene una misión intransferible que cumplir en el cuerpo Místico de Cristo”¹⁶⁴⁸. Así, el sentido cristiano de la vida, que viene dado por el mismo Jesucristo, aparecería como consecuencia del choque de la vida interior del cristiano, producida por la gracia, con la vida exterior condicionada por el paganismo. Este sería el primer efecto de la espiritualidad cristiana en su encuentro con el mundo pagano: darle un sentido cristiano a la vida, la vida corriente y concreta¹⁶⁴⁹. La fundamentación de este sentido cristiano de la vida se encuentra en la liberación del diablo y del desorden de nuestra naturaleza, que es posible porque se ha convertido en una nueva criatura, es decir, en un hombre nuevo¹⁶⁵⁰. Ello conlleva que el cristiano tiene como misión cooperar a introducir en todas las actividades humanas el fruto de la Redención, o sea, hacer que el Nuevo Espíritu impregne todas las realidades humanas, conseguir que el hombre sea instrumento y canal por el que la creación se espiritualiza y se una con el mismo Dios¹⁶⁵¹, concediendo al hombre una función espiritual y espiritualizadora con respecto al resto de las realidades terrenas y, mucho más allá, cristianizar todas las manifestaciones humanas¹⁶⁵². El cristiano seglar hace presente a Cristo entre los hombres y perpetúa la bendición de Dios sobre la tierra¹⁶⁵³. En palabras del mismo Panikkar: “el cristiano no renuncia a ningún valor positivo humano, sino solo al mal, [...] sino que precisamente la postura de los primeros cristianos es profundamente positiva e impregnada de terrenalidad”¹⁶⁵⁴, es decir, profundamente encarnada.

Una característica espiritual del pensamiento cristiano de Panikkar es que la misión del cristiano es alabar a Dios, y esta tarea es

¹⁶⁴⁸ PVM, 12.

¹⁶⁴⁹ Cf. HC6, 121-122.

¹⁶⁵⁰ Cf. HC6, 125.

¹⁶⁵¹ Cf. HC6, 126.

¹⁶⁵² Cf. HC6, 128.

¹⁶⁵³ Cf. COM, 163.

¹⁶⁵⁴ HC6, 132.

posible porque el hombre ha sido elevado a una esfera superior a la meramente natural. A esta oración de alabanza solamente están admitidos los auténticos hijos de Dios y es fruto de la auténtica conciencia de la dignidad divina del hombre, alabanza que no solo es posible en los claustros del monasterio sino también en todas las actividades humanas, así se puede mantener una alabanza continua y diaria forjada en el trabajo del perfeccionamiento personal. La verdadera alabanza surge en todos los órdenes, estados y ocupaciones de la vida, así, en palabras de Panikkar, la gran revolución cristiana de todos los tiempos es la santificación de la existencia ordinaria. Es la revalorización e información sobrenatural de las virtudes humanas clásicas¹⁶⁵⁵.

En la concepción cristiana de los primeros escritos de Panikkar “la Iglesia necesita no defensores ruidosos, sino testimonios, testificadores de su misión divina”¹⁶⁵⁶. Y los mejores testigos son los mártires y los monjes, que tuvieron especial importancia en los primeros siglos del cristianismo. El mártir, en toda la concepción cristiana, es el modelo de santo y de cristiano¹⁶⁵⁷. Una de las claves de la espiritualidad cristiana es la imitación de Cristo, y el mártir se convierte en el imitador por excelencia de la vida de Cristo ya que le imita en su muerte cruenta. El mártir es un testigo sobre la tierra, en palabras de Panikkar, ansía morir por Cristo, para Cristo y su Iglesia, no para sí mismo, no únicamente para irse al cielo sino para imitar a Cristo, su maestro, que murió para salvar al mundo. Así, el mártir es el cristiano que participa cruentamente de la Redención, para los primeros cristianos era el perfecto, el santo porque era el más exacto imitador del crucificado. Desde el momento del bautismo y en el que el cristiano queda sepultado en las aguas bautismales, muriendo a sí mismo, el martirio queda inscrito en la vocación propia de todo cristiano y en la posibilidad de que sea real¹⁶⁵⁸.

Panikkar caminó por la senda de la síntesis espiritual para el cristiano. En su obra se preconiza que la verdadera espiritualidad cristiana es la síntesis entre Marta y María, es decir, entre vida activa y

¹⁶⁵⁵ Cf. HC6, 150-152.

¹⁶⁵⁶ HC6, 140.

¹⁶⁵⁷ Cf. M. DIEGO SÁNCHEZ, *Historia de la espiritualidad patristica*, 49-66.

¹⁶⁵⁸ Cf. HC6, 139-141.

vida contemplativa¹⁶⁵⁹. La verdadera contemplación es aquella que te lleva a ver a Dios en las cosas, pero para ello hay que ver y conocer las cosas, hay que experimentarlas, o sea, hay que actuar, fracasar, triunfar, tropezar, vencer, sufrir, en una palabra vivir. Una vida que nos ha sido regalada para que la vivamos, para quemarla en holocausto de alabanza al Dios Creador¹⁶⁶⁰. El cristiano ha de ser un contemplativo en el mundo. De este modo, Raimon Panikkar no hace más que afirmar la espiritualidad secular del Opus Dei, una de cuyas ideas fundamentales es ser contemplativos en medio del mundo¹⁶⁶¹ y que san Josemaría Escrivá de Balaguer predicó¹⁶⁶², esta realidad espiritual es la que Raimon Panikkar está viviendo a mediados del siglo XX. Con estas palabras nos lo dirá nuestro autor:

“La contemplación impele a la actividad en el mundo y de esta actividad se nutre a su vez nuestra mente y nuestro corazón para conocer y amar a Dios, para contemplarle subiendo por las criaturas, mientras no hayamos llegado todavía a la visión facial”¹⁶⁶³.

Panikkar afirmará que la experiencia secular de la vida toma muy en serio el mundo, y que reacciona contra las mentalidades escapistas o que buscan la huida de la realidad. El hombre secular busca instalarse en este mundo, pero al mismo tiempo percibe que todo ello se le escapa, y no desea perder el tiempo y lo encuentra por medio de la mística¹⁶⁶⁴.

7.5.3 Espiritualidad Sacerdotal

El sacerdocio y, por tanto, su espiritualidad son esenciales en la vida de Raimon Panikkar. Tal actitud se corrobora en su ordenación sacerdotal en la Iglesia Católica en el año 1946 al servicio del Opus

¹⁶⁵⁹ Cf. MCE, 186.

¹⁶⁶⁰ Cf. PVM, 40-41.

¹⁶⁶¹ Cf. J. BELDA, *Contemplativos en medio del mundo*, en J.L. Illanes (coord.), *Diccionario de san Josemaría Escrivá de Balaguer*, Burgos 2013, 265-267.

¹⁶⁶² Cf. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Amigos de Dios*, Madrid 1985, 114-115.

¹⁶⁶³ Cf. PVM, 40.

¹⁶⁶⁴ Cf. EVM, 388.

Dei¹⁶⁶⁵ junto a Pedro Casciaro, Francisco Botella, José López Navarro, Teodoro Ruiz y Justo Martí¹⁶⁶⁶. Convirtiéndose en la segunda generación de miembros del Opus Dei ordenados sacerdotes¹⁶⁶⁷. Aunque a nivel espiritual ya tenía una inclinación hacia el ministerio sacerdotal mucho antes, con diecinueve años se lo está planteando¹⁶⁶⁸. Tendrá una visión profundamente secular del sacerdote, que para él no puede separarse ni del mundo ni de los hombres, que debe dedicarse a la corredención del mundo y ha de aceptar todas las estructuras del mundo para su metamorfosis¹⁶⁶⁹. Pero al mismo tiempo dirá que el sacerdote es el ungido “para que sus manos exuden el perfume de la trascendencia y perfumen la fragancia de la inmanencia, producida por el mismo trabajo de sus manos”¹⁶⁷⁰.

Para él los sacerdotes han sido escogidos por el Señor y para el Señor y con el fin de servir al Pueblo de Dios¹⁶⁷¹. Y por ello reflexiona sobre la necesidad, por parte del pueblo, de volver una mirada de fe, esperanza y amor hacia los sacerdotes, cara a sus problemas y dificultades¹⁶⁷². Para que sean conscientes de su dignidad y no se les pierda el respecto a aquellos que son portadores del misterio¹⁶⁷³. Él siempre se sentirá portador de este misterio y percibirá la dignidad de su sacerdocio en su vida y en su actividad, lo percibirá como una dimensión fundamental de su existencia¹⁶⁷⁴, en suma, se sentirá sacerdote de la Iglesia¹⁶⁷⁵. También concibe al sacerdote como el hombre de la plegaria, es el que ora, contempla y ofrece todo por Dios¹⁶⁷⁶,

¹⁶⁶⁵ Cf. S. CALZA, *La Contemplazione. Via privilegiata al dialogo cristiano-induista. Sulle orme di J. Monchanin, H. Le Saux, R. Panikkar e B. Griffiths, Poline*, Milán 2001, 163.

¹⁶⁶⁶ Cf. M. BIELAWSKI, *Panikkar. Una Biografia*, 68.

¹⁶⁶⁷ Cf. R. LUISE, *Raimon Panikkar. Profeta del dopodomani*, 26.

¹⁶⁶⁸ Cf. DIA, 28.

¹⁶⁶⁹ Cf. DIA, 32.

¹⁶⁷⁰ Cf. DIA, 98.

¹⁶⁷¹ Cf. COM, 163.

¹⁶⁷² Cf. COM, 164.

¹⁶⁷³ Cf. COM, 166.

¹⁶⁷⁴ Cf. DIA, 48, 64, 78 y 150.

¹⁶⁷⁵ Cf. DIA, 97.

¹⁶⁷⁶ Cf. COM, 259.

El sacerdocio es un canal por donde pasa la gracia¹⁶⁷⁷, nos dirá Panikkar, no es un oficio ni una ocupación sino una constitución misma del ser, es decir, un vínculo radical y ontológico a Dios. Pero al mismo tiempo existe otro vínculo también ontológico para con el pueblo. Así, el sacerdote no es comprensible sin su comunidad, sin el pueblo fiel para el que es persona sagrada. Por ello el sacerdote es mediador, puente, camino, unión entre Dios y los hombres¹⁶⁷⁸. Su propio sacerdocio es una tarea para los hombres, para de este modo ser cada vez más sacerdote de Cristo¹⁶⁷⁹. Al sacerdote se le ha conferido un poder para el que ha tenido que ser tocado el núcleo del propio ser del sacerdote, y que le segrega de entre los hombres para convertirlo en otro Cristo-sacerdote, y entregarle tu mismo poder divino, y así conferirle el sacerdocio eterno¹⁶⁸⁰. El sacerdote es el mediador entre Cristo y los fieles¹⁶⁸¹, por ello una mano sacerdotal es algo divino, un corazón sacerdotal es un trozo del corazón de Cristo¹⁶⁸². Es decir, el sacerdote es el hombre de lo sagrado, el hombre del misterio, y el mismo se siente portador de este misterio, de tal modo, que su propia vida se vuelve un símbolo de la realidad misma¹⁶⁸³.

En 1952 ya percibe su sacerdocio de modo distinto, “Mi sacerdocio automáticamente se ha sentido enraizado en la tierra y con el pueblo con vínculos multiseculares que no quiero calificar de anteriores a Cristo, porque anterior a Cristo no hay nada, pero si anteriores al cristianismo histórico, aportado por el Mesías”¹⁶⁸⁴. Con estas elocuentes palabras Panikkar está apuntando lo que será su reflexión sobre el sacerdocio de Melquisedec que redactará en 1959¹⁶⁸⁵. Continuará diciendo que se siente continuador y sucesor del

¹⁶⁷⁷ Cf. COM, 165.

¹⁶⁷⁸ Cf. COM, 259.

¹⁶⁷⁹ Cf. DIA, 97.

¹⁶⁸⁰ Cf. COM, 165.

¹⁶⁸¹ Cf. DIA, 97.

¹⁶⁸² Cf. COM, 164.

¹⁶⁸³ Cf. DIA, 98.

¹⁶⁸⁴ Cf. COM, 258.

¹⁶⁸⁵ Cf. R. PANIKKAR, *Meditación sobre Melquisedec*, en *Obras Completas, II. Religión y religiones*, Barcelona 2015, 241-263 (=MM). También lo podemos encontrar en:

sacerdocio de Melquisedec instituido por Cristo al principio del mundo¹⁶⁸⁶. Así nos lo dirá en sus diarios: “Participar en la orden de Melquisedec, sin padre ni madre ni genealogía; propiamente, sin Dios, sino solo el sacerdote, símbolo del Altísimo, que en todo momento es el más alto y se encuentra en la cima”¹⁶⁸⁷.

Panikkar realiza su estudio del sacerdocio de Melquisedec y concibe una visión del sacerdocio de profundo calado personal y no como algo meramente intelectual. Melquisedec aparece en diversas ocasiones en la Escritura y la teología¹⁶⁸⁸, ya que, numerosas veces, Melquisedec fue considerado como predecesor del sacerdocio de Cristo y también como representante del sacerdocio divino en la tierra desde la creación del mundo¹⁶⁸⁹. Panikkar concibe el sacerdocio de Cristo superando el sacerdocio levítico de la casa de Israel y lo pone en la línea del Sumo Sacerdote del primer Testamento que es Melquisedec¹⁶⁹⁰: “Proclamado por Dios sumo sacerdote según el rito de Melquisedec”¹⁶⁹¹.

Para Panikkar todas las religiones de la tierra, en cuanto que son religiones, están ya anunciando al Señor y sus distintos sacerdotes son realmente sacerdotes según la orden de Melquisedec¹⁶⁹², ello sería posible porque Melquisedec, no se habría unido al sacerdocio que procede de Abraham, sino que habría transmitido su sacerdocio a los demás paganos y así su sacerdocio habría continuado a lo largo del tiempo¹⁶⁹³. De este modo, todas las religiones participan del sacerdocio del Primer Testamento. Melquisedec no tiene padre, ni madre, ni genealogía¹⁶⁹⁴. La tradición cristiana ha visto en todo ello un preámbulo de la gracia de Cristo, gracia de Cristo que continuará

R. PANIKKAR, *Meditación sobre Melquisedec*, en *Misterio y Revelación. Hinduismo y Cristianismo: Encuentro de dos culturas*, Madrid 1971, 155-170.

¹⁶⁸⁶ Cf. COM, 258.

¹⁶⁸⁷ DIA, 97.

¹⁶⁸⁸ Cf. DIA, 242-247.

¹⁶⁸⁹ Cf. MM, 246.

¹⁶⁹⁰ Cf. MM, 250.

¹⁶⁹¹ Heb. 5, 10.

¹⁶⁹² Cf. MM, 253.

¹⁶⁹³ Cf. MM, 259.

¹⁶⁹⁴ Cf. Heb. 7, 3.

existiendo mientras el mundo continúe existiendo¹⁶⁹⁵. Ya que Cristo está obrando desde el principio.

Así, la forma histórica del sacerdocio de Cristo estaría en la línea del sacerdocio de Melquisdec, es decir, el presbítero cósmico de una naturaleza caída que espera con ansiedad la salvación. Por tanto el sacerdote católico, no es un sacerdote estrictamente hablando, dirá Panikkar, ya que el único sacerdote es Cristo. Su sacerdocio no solo participa del sacerdocio de Cristo sino también del sacerdocio de Melquisedec, del primero recibe el sacerdocio eterno en su plenitud y del segundo el sacerdocio temporal¹⁶⁹⁶. Para Panikkar lo característico de este orden de Melquisedec ha permanecido en las diferentes religiones, y los sacerdotes de todas las religiones participan de algún modo del sacerdocio de Melquisedec, y además en su nombre Cristo Jesús ofrece a Dios un sacrificio al que se unen todos los dones, ritos y sacrificios del mundo entero. En Cristo se habrían unido las dos líneas sacerdotales, el sacerdocio del Antiguo Testamento y del Pueblo de Israel y el sacerdocio de la Antigua Alianza y de Melquisedec, depositado en las religiones¹⁶⁹⁷.

Raimon Panikkar se siente iniciado en este sacerdocio según la orden de Melquisedec¹⁶⁹⁸, que ha sido su única identidad. Siente que en su ordenación sacerdotal se le confirió un sacerdocio universal y un *paramparâ* que se pierde en la noche de los tiempos¹⁶⁹⁹. A los ochenta y tres años siente que Dios ha bendecido su sacerdocio después de celebrar la Eucaristía¹⁷⁰⁰, y siempre sintió que su sacerdocio era su única identidad y, por ello, da gracias a Dios por su vida¹⁷⁰¹. Uno de los días más importantes de su existencia será la celebración de su 58º aniversario de ordenación sacerdotal. En sus diarios nos dirá que se ha sentido y se siente desde siempre sacerdote. Para él el sacerdocio tiene

¹⁶⁹⁵ Cf. MM, 257.

¹⁶⁹⁶ Cf. MM, 258.

¹⁶⁹⁷ Cf. MM, 259-260.

¹⁶⁹⁸ Cf. R. PANIKKAR, *L'encontre planetari entre els pobles, tot un repte*, en M. GUZZI, *Albada d'un món nou*, Barcelona 1993, 26.

¹⁶⁹⁹ Cf. DIA, 288-289.

¹⁷⁰⁰ Cf. DIA, 293.

¹⁷⁰¹ Cf. DIA, 318

una función cósmica y contemplativa con la que resume su experiencia sacerdotal. Veámoslo en sus palabras:

“El sacerdocio tiene una función cósmica –y no solo sociológica-. Es una función contemplativa. No soy un burócrata de ninguna organización –pero tengo una función en el Cuerpo Místico, en el cuerpo real del cosmos-. En este sentido, todo contemplativo es un sacerdote”¹⁷⁰².

7.5.4 Espiritualidad Monástica

La tercera expresión de la espiritualidad cristiana a la que Raimon Panikkar hace referencia a lo largo de su obra es a la espiritualidad monástica. Define al monje como aquel que es el uno el unificado¹⁷⁰³, siguiendo de cerca a toda la tradición oriental¹⁷⁰⁴ y occidental¹⁷⁰⁵. Y el monasterio es una escuela de perfección, no solo como lugar, sino como el sitio en donde vive el abad o el maestro¹⁷⁰⁶. Son numerosas las citas que realiza de su experiencia personal con la vida monástica a lo largo de sus diarios, pero también son varias las obras en las que trata de forma específica la cuestión monástica, tanto desde la tradición oriental como la occidental a este respecto citamos: *Carta a Abhisktânanda sobre el monaquismo oriental y occidental* (1975)¹⁷⁰⁷ y junto a ella referimos textos en los que analiza el monacato hindú: *El monje según las escrituras del hinduismo* (1973)¹⁷⁰⁸ y *Parivrâjaka: La tradición del monje en la India*

¹⁷⁰² Cf. DIA, 308-309.

¹⁷⁰³ Cf. DIA, 113.

¹⁷⁰⁴ Cf. T. SPIDLÍK, *El monacato en el oriente cristiano*, Monte Carmelo, Burgos 2004, 40-41.

¹⁷⁰⁵ Cf. J.A. TESTÓN TURIEL, *El monacato en la diócesis de Astorga en los periodos antiguo y medieval. La Tebaida Berciana*, León 2008, 31-32.

¹⁷⁰⁶ Cf. R. PANIKKAR, *La problemática del “aggiornamento” monástico*, en *La nueva inocencia*, Estella 1993, 205 (=NI17).

¹⁷⁰⁷ Cf. R. PANIKKAR, *Carta a Abhisktânanda sobre el monaquismo oriental y occidental*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, 2. Espiritualidad, el camino de la vida*, Barcelona 2015, 423-462.

¹⁷⁰⁸ Cf. R. PANIKKAR, *El monje según las escrituras del hinduismo*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, 2. Espiritualidad, el camino de la vida*, Barcelona 2015, 393-410.

(1994)¹⁷⁰⁹. Y sobre el monacato cristiano destacamos: *Carta desde el monte Athos* (1966)¹⁷¹⁰ y *La problemática del “aggiornamento” monástico* (1966)¹⁷¹¹. Pero su obra cumbre en donde aporta su visión sobre el monacato será *Elogio de la sencillez* (2000)¹⁷¹².

El objetivo del presente apartado no es elaborar una investigación exhaustiva sobre el monacato el Raimon Panikkar ya que ello lo abordaremos en futuros capítulos, el objetivo es abordar su visión cristiana del monacato, aunque no es fácil separar tal percepción de su visión más amplia del monje que él tenía. Que Panikkar sintió atracción hacia la vida monástica es algo que podemos corroborar en los textos de sus diarios: “Me atrae el silencio y me siento monje”¹⁷¹³, además le vemos visitar y tratar de cerca a monasterios como Montserrat¹⁷¹⁴ y lugares como el Monte Athos¹⁷¹⁵. También visitará y habitará algunos monasterios tibetanos¹⁷¹⁶.

Así, Panikkar concede importancia a la vida del monje cristiano pero no la ve superior a la del seglar, así el monaquismo y la vida solitaria no implican ningún desprecio del mundo en cuanto que éste es creación de Dios. El monje no desea salvar la Iglesia, quiere encontrar a Dios, encuentra el amor, descubrir la vida. El monje lo único que quiere es ser¹⁷¹⁷. En esta cuestión cita a san Juan Crisóstomo, que defiende que los seglares pueden practicar las mismas virtudes que los monjes para alcanzar la perfección. Y con san Agustín dirá que la vida contemplativa tiene como misión llenar de sentido la vida activa, consiguiendo por medio de ella la vida cristiana

¹⁷⁰⁹ Cf. R. PANIKKAR, *Parivrājaka: La tradición del monje en la India*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, 2. Espiritualidad, el camino de la vida*, Barcelona 2015, 411-421.

¹⁷¹⁰ Cf. R. PANIKKAR, *Carta desde el monte Athos*, en *La nueva inocencia*, Estella 1993, 161-168 (=NI12)

¹⁷¹¹ Cf. NI17, 195-205.

¹⁷¹² Cf. R. PANIKKAR, *Elogio de la sencillez*, Estella 2000, 244 págs. Nosotros seguiremos el texto que aparece en sus obras completas: R. PANIKKAR, *Elogio de la sencillez. El reto de descubrirse monje*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, 2. Espiritualidad, el camino de la vida*, Barcelona 2015, 205-389.

¹⁷¹³ Cf. DIA, 101.

¹⁷¹⁴ Cf. DIA, 51-53.

¹⁷¹⁵ Cf. DIA, 59.

¹⁷¹⁶ Cf. DIA, 131-140.

¹⁷¹⁷ Cf. NI12, 166.

perfecta, que es la que realiza la unión entre acción y contemplación¹⁷¹⁸. El monje no quiere salvar el mundo, solo quiere encontrar a Dios, pero cada monje tiene su propio camino, ya que no existe ni un camino a seguir ni un modelo a imitar, tan solo una persona por descubrir, que es Cristo¹⁷¹⁹. El monje busca el encuentro personal con Cristo, es una vivencia y espiritualidad cristocéntrica.

Panikkar delinea dos características de la vivencia monástica: un tiempo monástico y un espacio monástico. Cuando una persona entre en un monasterio la prisa pierde sentido, todo cambia, ya no hay un objetivo que conseguir o una eficacia que alcanzar. Simplemente se vive y se espera. Cuando un monje abandona el mundo también abandona el tiempo¹⁷²⁰. El espacio monástico es determinante en la vida monástica porque este ascetismo supone aislamiento del mundo exterior. Las edificaciones monásticas persiguen este fin aislar, separar del mundo exterior y cuyo objetivo es crear un espacio interior, concentrarse en el propio interior, creando un espacio arquitectónico interior: un patio, un claustro, una cripta, un altar¹⁷²¹.

El monacato es bueno no porque esté alejado del mundo sino porque se encuentra inmerso en la terrenalidad, y por eso coincide con el espíritu de la vida cristiana en medio del mundo. Por todo ello, no acepta la existencia de dos espiritualidades una para el seglar y otra para el monje, sino al contrario, y siguiendo la tradición de la Iglesia, no hay escisión entre el monje y el simple fiel, como si el primero fuese el verdadero seguidor de Cristo y el segundo un cristiano de segunda categoría¹⁷²². Panikkar delinea una espiritualidad no solo del monacato sino también del seglar, y la realiza dándole el justo valor a la vida en la tierra. La vida cristiana no consiste en huir del más acá para ir cara a otro mundo, sino de aprovechar esta vida lo mejor que se pueda para luego vivir en el más allá de forma más intensa¹⁷²³. Aquí queda expuesto un ejemplo del planteamiento *advaita* y ontológico del autor que desarrolla a lo largo de su obra, en la que

¹⁷¹⁸ Cf. HC6, 143-144.

¹⁷¹⁹ Cf. DIA, 52-53.

¹⁷²⁰ Cf. NI12, 163.

¹⁷²¹ Cf. NI12, 164-165.

¹⁷²² Cf. HC6, 146-147.

¹⁷²³ Cf. HC6, 149.

expresa el carácter a-dual de lo real, en donde ve una especial relación entre los contrarios, huyendo del dualismo y del monismo¹⁷²⁴, en este caso: monje y seglar; más acá y más allá.

Al final, nuestro filósofo concibe su estancia en Tavertet como una verdadera experiencia monástica, como un refugio a-cósmico en el que poder vivir una vida cosmoteándrica¹⁷²⁵. Por ello su vida en Tavertet es una vida contemplativa “la ermita del monje moderno, la profundización de una vocación personal, el silencio fecundo después de una vida movida”¹⁷²⁶. Y esta vocación y estilo de vida lo asume renunciando al prestigio de la universidad, al dinero, lo ve como un crecimiento en la vida espiritual y lo ve porque se siente monje, así nos lo dice en 1986:

“Sí, me libero de la universidad, pierdo dinero, estatus, prestigio: es demencial. Pero esto es precisamente lo que quiero hacer: liberarme de todo vínculo, dar un nuevo paso en la vida espiritual (cf. *Dhammapada* VII, 1s). Por eso mi estilo en Can Feló tiene que ser diferente. Soy más monje que otra cosa”¹⁷²⁷.

Lo cual llevaba meditando, desde hacía tiempo, deseaba retirarse a una ermita, lejos de su casa en Hot Springs, espléndida pero no sagrada, anhelaba recogerse en a un lugar sagrado y vivir allí¹⁷²⁸. Ya desde los años setenta percibe en su interior que la universidad no es su sitio. Siente que es un monje al estilo que siempre él ha definido: el uno, el unificado. Y se define a sí mismo como “un monje escondido bajo el manto de un intelectual o de un profesor”¹⁷²⁹. Todo lo cual nos conduce a afirmar que se siente identificado con el ser y la vida de un monje. Para Panikkar la vida monástica sería un dimensión constitutiva de la vida cristiana y no tanto un estado religioso, y los monasterios una escuela en donde lo hombres se formen, contemplen

¹⁷²⁴ Cf. TEHP 139.

¹⁷²⁵ Cf. DIA, 158-159.

¹⁷²⁶ DIA, 176.

¹⁷²⁷ DIA, 177.

¹⁷²⁸ Cf. DIA, 150.

¹⁷²⁹ DIA, 113.

y se reformen¹⁷³⁰. Este modelo es, sin duda, el que vivió Raimon Panikkar en Tavertet.



¹⁷³⁰ Cf. NI17, 204.

CAPÍTULO 8: ESPIRITUALIDAD HINDÚ

8.1 ¿Qué es el hinduismo para Raimon Panikkar?

Nos encontramos ante una de las grandes cuestiones en el pensamiento religioso de Raimon Panikkar, y es acercarnos a lo que Panikkar entiende por hinduismo. Son múltiples los lugares o escritos en los que recoge sus reflexiones sobre el hinduismo, que desde el momento en el que entró en contacto con él, a través de su padre¹⁷³¹ y de sus visitas a la India, le fascinó y arrebató¹⁷³². Gracias a sus contactos, estudios y años de vida en la India, Raimon Panikkar pudo experimentar la religión hindú al mismo tiempo que redactaba diversos estudios sobre este complejo mundo religioso del hinduismo. Panikkar, en el año 1959, llega a decir en su diario que “el hinduismo es toda una espiritualidad que hay que redimir encarnándose en ella. Es *bhakti* y *jñāna* al mismo tiempo”¹⁷³³. Comienza a entender la espiritualidad hindú y el complejo bosquejo intelectual y espiritual que conforma el hinduismo.

Pero, sin duda, una de las cuestiones más interesantes del pensamiento panikkiano es su esfuerzo por realizar un diálogo entre hinduismo y cristianismo, y por ello entre la espiritualidad hindú y la cristiana. Ya en 1960 Panikkar dice que el hinduismo ha de ser purificado para llevarlo a su verdadera plenitud, que es lograr que la sociedad hindú pueda desembocar en el cristianismo y de llegar de este modo a su culminación. Y dirá con claridad que el cristianismo

¹⁷³¹ Cf. R. PANIKKAR, *El agua de la gota. Fragmentos de los diarios*, Barcelona 2019, 22 (=DIA).

¹⁷³² Cf. M. BIELAWSKI, *Panikkar. Una Biografía*, Barcelona 2014, 104-110 y 178-187.

¹⁷³³ DIA, 40.

no es el enemigo del hinduismo¹⁷³⁴. A partir de este momento comenzará a publicar numerosos trabajos sobre la relación entre cristianismo e hinduismo¹⁷³⁵.

Panikkar analiza el hinduismo desde el punto de vista religioso, espiritual, teológico y filosófico, lo que le dio un amplio bagaje intelectual fruto de lo cual son varias de sus obras más famosas. A la hora de estudiar el hinduismo, Panikkar muestra un claro dominio de las fuentes hindúes. Aprende sánscrito y realiza una traducción de los vedas¹⁷³⁶, asimismo vive al modo hindú y estudia todos los escritos de la tradición hindú. Tal conducta le da un bagaje no solo intelectual sino también espiritual, lo que lo convierte en uno de los mejores transmisores y traductores del espíritu hindú al occidente. Lee y cita en sus obras los grandes textos de la tradición hindú, así encontraremos a lo largo de sus obras citas de los Vedas, el *Mahabharata*¹⁷³⁷, el *Brahma-Sûtras*¹⁷³⁸, el *Bhagavad Gîtâ*¹⁷³⁹, las

¹⁷³⁴ Cf. R. PANIKKAR, *La India. Gente, cultura, creencias*, Madrid 1960, 92-93 (=IGC).

¹⁷³⁵ Cf. R. PANIKKAR, *El Cristo desconocido del hinduismo*, Madrid 1971, 206 págs. R. PANIKKAR, *La integración teológica del pensamiento indio*, en *Misterio y Revelación. Hinduismo y Cristianismo: Encuentro de dos culturas*, Madrid 1971, 147-153. R. PANIKKAR, *Il mistero del culto nell'induismo e nell'cristianesimo*, en *Opera Omnia, Volume VII. Induismo e cristianismo*, Milán 2018, 245-425. R. PANIKKAR, *Induismo e Cristo a confronto*, en *Opera Omnia, Volume VII. Induismo e cristianismo*, Jaca Book, Milán 2018, 445-454. R. PANIKKAR, *Ekklesia e Mandiram, due simboli della spiritualità umana*, en *Opera Omnia, Volume VII. Induismo e cristianismo*, Milán 2018, 455-461. R. PANIKKAR, *Il volto deformato della Chiesa in India. Il dio dei poveri e i poveri di dio*, en *Opera Omnia, Volume VII. Induismo e cristianismo*, Milán 2018, 463-473. R. PANIKKAR, *Il Una teología indico-cristiana del pluralismo religioso nella prospettiva dell'interculturazione*, en *Opera Omnia, Volume VII. Induismo e cristianismo*, Milán 2018, 475-507. R. PANIKKAR, *La teologia indica. Un mutamento teologico*, en *Opera Omnia, Volume VII. Induismo e cristianismo*, Milán 2018, 535-554.

¹⁷³⁶ Cf. R. PANIKKAR, *The vedic experience Mantramanjari. An anthology of the vedas for modern man contemporary celebration*, Londres 1977, 937 págs. R. PANIKKAR, *La experiencia védica*, en *Obras Completas, IV. Hinduismo, 1. La experiencia védica. Mantramanjari, Antología de los Veda para el hombre moderno y la celebración contemporánea*, Barcelona 2020, 1344 págs (=EV)

¹⁷³⁷ Cf. VYASA, *El Mahabharata*, Salamanca 2010, 400 págs.

¹⁷³⁸ Los textos del Brahma-Sûtras los tomamos de la siguiente edición C. MARTÍN (ed.), *Brahma-Sûtras. Con los comentarios advaita de Sankara*, Madrid 2000, 712 págs (=Brahma-Sûtras).

¹⁷³⁹ Para los textos del Bhagavad Gîtâ seguiremos la siguiente edición: C. MARTÍN (ed.), *Bhagavad Gîtâ. Con los comentarios advaita de Sankara*, Madrid 2000, 334 págs (=Bhagavad Gîtâ).

*Upanisad*¹⁷⁴⁰, y las *Leyes de Manú*¹⁷⁴¹, lo que hace de él un gran conocedor de la tradición cultural y espiritual del mundo hindú. Por ello podemos considerar a Panikkar un testigo de Oriente en Occidente, un puente entre ambas culturas, tradiciones, y mundos religiosos. Síntesis entre Oriente y Occidente que primero experimentó en su propia vida. Así nos lo refiere en su diario: “creo que lo que está ocurriendo dentro de mí es esta experiencia doble o triple de síntesis: la de Oriente y Occidente, Filosofía y Creencia y la del mundo tradicional y contemporáneo”¹⁷⁴².

Para el estudio que estamos realizando, en el que nos proponemos exponer la espiritualidad hindú en el la obra intelectual de Raimon Panikkar, utilizaremos los escritos en los que expone su pensamiento y espiritualidad hindú. Comenzamos por destacar su tesis doctoral en donde establece un diálogo entre cristianismo e hinduismo desde el personaje Cristo: *El Cristo desconocido del hinduismo* este libro mereció varias ediciones¹⁷⁴³. También destacamos *Espiritualidad Hindú, sanâtana dharma*, en donde desarrolla su visión de la espiritualidad hindú¹⁷⁴⁴ y el texto *Algunos aspectos de la espiritualidad hindú*, publicado como un capítulo dentro de la *Historia de la Espiritualidad*¹⁷⁴⁵, dirigida por Baldomero Jiménez Duque y Luis Sala Balust. También algunos apartados de su libro *Misterio y Revelación. Hinduismo y Cristianismo: Encuentro de dos culturas*¹⁷⁴⁶,

¹⁷⁴⁰ Para las *Upanisad* usaremos las siguientes ediciones: C. MARTÍN (ed.), *Upanisad. Con los comentarios advaita de Sankara*, Madrid 2001, 268 págs y D. PALMA(ed.), *Upanisads*, Madrid 1995, 170 págs. C. MARTÍN (ed.), *Gran Upanisad del Bosque [Brihadâraṇyaka Upanisad]*. Con los comentarios advaita de Sankara, Madrid 2002, 492 págs (=Brihadâraṇyaka Upanisad). A. AGUD y F. RUBIO (ed.), *La ciencia del brahman. Once Upanisad antiguas*, Madrid 2000, 332 págs.

¹⁷⁴¹ Cf. V. GARCÍA CALDERÓN (ed.), *Leyes de Manú. Instituciones religiosas y civiles de la India*, París 1924, 512 págs (=Leyes de Manú).

¹⁷⁴² Cf. DIA, 59.

¹⁷⁴³ Nosotros citamos las dos ediciones que se realizaron en España: R. PANIKKAR, *El Cristo desconocido del hinduismo*, Madrid 1971, 206 págs y R. PANIKKAR, *El Cristo desconocido del hinduismo. Un encuentro entre Oriente y Occidente*, Madrid 1994, 224 págs.

¹⁷⁴⁴ Cf. R. PANIKKAR, *Espiritualidad Hindú, sanâtana dharma*, Barcelona 2005, 419 págs (=EH).

¹⁷⁴⁵ Cf. R. PANIKKAR, *Algunos aspectos de la espiritualidad hindú*, en *Historia de la Espiritualidad, IV, Espiritualidades no cristianas*, Barcelona 1969, 431-542 (=AEH).

¹⁷⁴⁶ Cf. R. PANIKKAR, *Misterio y Revelación. Hinduismo y Cristianismo: Encuentro de dos culturas*, Madrid 1971, 286 págs.

en donde desarrolla diversos estudios sobre espiritualidad, teología y filosofía hindú. Y el libro más importante que elabora Panikkar sobre la espiritualidad hindú es su traducción de los Vedas, que ha merecido numerosas ediciones en diferentes idiomas¹⁷⁴⁷. También tenemos que citar otras dos obras *La India. Gente, cultura, creencias* (1960)¹⁷⁴⁸, y *La experiencia filosófica de la India* (2000)¹⁷⁴⁹, ambas son la expresión de los estudios que Raimon Panikkar realizó sobre la cultura de la India y que complementan los textos anteriormente referidos.

El primer problema al que nos enfrentamos es el de la definición de hinduismo. Y Panikkar es muy claro al respecto: El hinduismo es por definición algo que no tiene definición¹⁷⁵⁰. Por ello, visto desde fuera, para unos puede ser una religión y para otros un simple ordenamiento social¹⁷⁵¹. A ello ayudará que no hay fundador, que sus libros sagrados carezcan de autor, incluso que el hinduismo no tenga nombre propio y el que tiene le es sobrevenido, puesto desde fuera¹⁷⁵², ya que con el vocablo moderno de hinduismo se ha pretendido designar a la religión más antigua de la tierra¹⁷⁵³. Son múltiples los caminos del hinduismo: grupos, sectas y confesiones unidos a la pluralidad de escuelas doctrinales¹⁷⁵⁴. Todo ello trae como consecuencia que el hinduismo no es una doctrina, no es una idea¹⁷⁵⁵, no es un rito, ni una organización; no tiene límites, es decir, el

¹⁷⁴⁷ Cf. R. PANIKKAR, *The Vedic Experience Mantramanjari. An anthology of the vedas for modern man contemporary celebration*, Londres 1977, 937 págs. R. PANIKKAR, *La experiencia védica*, en *Obras Completas, IV. Hinduismo, 1. La experiencia védica. Mantramañjari, Antología de los Veda para el hombre moderno y la celebración contemporánea*, Barcelona 2020, 1344 págs.

¹⁷⁴⁸ Cf. R. PANIKKAR, *La India. Gente, cultura, creencias*, Madrid 1960, 138 págs.

¹⁷⁴⁹ Cf. R. PANIKKAR, *La experiencia filosófica de la India*, Madrid 2000, 191 págs. (=EFH).

¹⁷⁵⁰ Cf. AEH, 436.

¹⁷⁵¹ Cf. IGC, 89-90.

¹⁷⁵² Cf. EH, 35.

¹⁷⁵³ Cf. J.L. SÁNCHEZ NOGALES, *Aproximación a una teología de las religiones, II, Hinduismo. Budismo. Salvación en las tradiciones religiosas. El cristianismo y las religiones*, Madrid 2015, 28 (=J.L. SÁNCHEZ NOGALES, *Aproximación a una teología de las religiones, II*).

¹⁷⁵⁴ Cf. AEH, 436.

¹⁷⁵⁵ Cf. R. PANIKKAR, *Algunos aspectos fenomenológicos de la espiritualidad hindú actual*, en *Misterio y Revelación. Hinduismo y Cristianismo: Encuentro de dos culturas*, Madrid 1971, 26 (=AAF).

hinduismo no tiene definición¹⁷⁵⁶, no podemos encontrar su naturaleza, su esencia con la razón¹⁷⁵⁷, tan solo se puede alcanzar mediante una conversión de la propia existencia¹⁷⁵⁸. Así, el hinduismo sería como una especie de materia prima que puede ser informada por las distintas formas¹⁷⁵⁹, y por diferentes confesiones religiosas. No posee un contenido objetivo por ello es capaz, incluso, de contener explicaciones divergentes¹⁷⁶⁰. El hinduismo quiere ser la “Verdad” pero no tiene como objetivo darle un contenido a esa verdad, en el hinduismo cualquier verdad del orden del intelecto exige una limitación y una exclusión de las otras verdades¹⁷⁶¹. En el hinduismo se aceptan diversos grados de verdad pero una única realidad¹⁷⁶². El hinduismo podría ser un manojo de diversas religiones que va desde las experiencias animistas a la abstracción del advaitismo¹⁷⁶³. En todo lo dicho, Panikkar expresa la gran complejidad que supone hablar sobre el hinduismo, y por ello estudiar su filosofía, su teología o su espiritualidad.

Si el hinduismo tuviera que definirse a sí mismo se llamaría *sanâtana dharma*¹⁷⁶⁴, es decir, el “orden perenne”, el orden que subyace y permanece a toda realidad, esto es, el orden del universo¹⁷⁶⁵, por tanto el *dharma* sería la verdadera naturaleza del hinduismo¹⁷⁶⁶. Así lo han entendido muchos hindúes desde el siglo XIX¹⁷⁶⁷. Cabe indicar que han intentado traducir al término *Dharma* de las formas más diversas. Panikkar nos ofrece algunas opciones

¹⁷⁵⁶ Cf. R. PANIKKAR, *Los dioses y el Señor*, Buenos Aires 1967, 69 (=DS).

¹⁷⁵⁷ Cf. EH, 37.

¹⁷⁵⁸ Cf. R. PANIKKAR, *Il fondamento del pluralismo ermeneutico nell'induismo*, en *Induismo. Il dharma de la India*, t.2, Milán 2017, 375-376.

¹⁷⁵⁹ Cf. DS, 74.

¹⁷⁶⁰ Cf. EH, 38.

¹⁷⁶¹ Cf. AEH, 437.

¹⁷⁶² Cf. DS, 86.

¹⁷⁶³ Cf. AAF, 26.

¹⁷⁶⁴ Cf. J.L. SÁNCHEZ NOGALES, *Aproximación a una teología de las religiones*, II, 29.

¹⁷⁶⁵ Cf. RADHAKRISHNAN, *La concepción hindú de la vida*, Madrid 1969, 97 (=RADHAKRISHNAN, *La concepción hindú de la vida*).

¹⁷⁶⁶ Cf. EH, 38.

¹⁷⁶⁷ Cf. J. RUIZ CALDERÓN, *Breve historia del hinduismo. De los vedas al siglo XXI*, Madrid 2008, 23 (=J. RUIZ CALDERÓN, *Breve historia del hinduismo*).

como religión, ordenación, deber, regla, derecho, moralidad, costumbre, ley, norma, armonía, virtud, mérito, justicia, conducta, doctrina, etc.¹⁷⁶⁸. Todas ellas nos dan un bagaje enorme de realidades y dimensiones que intentan explicar el *dharma*¹⁷⁶⁹. Desde el punto de vista de la etimología y en la descripción que Panikkar recoge del Mahâbhârata, el *dharma* es “aquello que mantiene, que aguanta a los pueblos”, es el orden cósmico de toda la realidad y que expresa la unión de los seres humanos con el *Brahman*¹⁷⁷⁰. Panikkar establecería una similitud entre el *ordo* en el sentido escolástico medieval que equivaldría a armonía, y el concepto hindú de *dharma*¹⁷⁷¹.

Existiría, así, un orden ontológico del mundo pero no sería la mera ordenación extrínseca de la naturaleza de las cosas, sino la estructura óntica más fundamental y más íntima de toda la realidad¹⁷⁷², esta concepción se encontraría en los vedas¹⁷⁷³, y representaría la estructura jerárquica del ser. Partiendo y aceptando esta cuestión, este orden sería el que regularía el cosmos, la vida de los individuos y toda la sociedad¹⁷⁷⁴. Por ello quien hiere o daña este orden se daña a sí mismo y peca, y al contrario el que lo guarda alcanza el fin y la plenitud de la vida¹⁷⁷⁵. El conocimiento de este orden es la sabiduría última y salvífica. La moralidad y todos los actos positivos adquieren valor en cuanto que son expresiones de este orden, que no es una ley externa, como ya apuntamos, sino la naturaleza misma de las cosas en su aspecto más dinámico y jerarquizado¹⁷⁷⁶. De este modo Panikkar define el ser último de la esencia del hinduismo a través del *dharma*.

El *dharma* entra en relación íntima con el *karma*¹⁷⁷⁷ y dará como resultado la aparición de una serie de sentidos¹⁷⁷⁸. Dice

¹⁷⁶⁸ Cf. AEH, 437.

¹⁷⁶⁹ Cf. J. RUIZ CALDERÓN, *Breve historia del hinduismo*, 52-84.

¹⁷⁷⁰ Cf. E. DELL'AQUILA, *El Dharma en el derecho tradicional de la India*, Salamanca 1994, 29-30 (=E. DELL'AQUILA, *El Dharma en el derecho tradicional de la India*).

¹⁷⁷¹ Cf. EH, 39.

¹⁷⁷² Cf. DS, 80.

¹⁷⁷³ Cf. EH, 40.

¹⁷⁷⁴ Cf. J.L. SÁNCHEZ NOGALES, *Aproximación a una teología de las religiones*, II, 29-30.

¹⁷⁷⁵ Cf. EH, 40.

¹⁷⁷⁶ Cf. AEH, 438.

¹⁷⁷⁷ Cf. J. RUIZ CALDERÓN, *Breve historia del hinduismo*, 83.

Panikkar que en el *Mahâbhârata* se explicita la existencia de cuatro vías ritualistas: el sacrificio, la plegaria, el don y la ascesis; y al mismo tiempo se exponen las cuatro morales del *dharma*: la verdad, la paciencia, el autocontrol y la indiferencia para con los bienes terrenos¹⁷⁷⁹. A ello se añadiría otro concepto fundamental del hinduismo que es el *svadharma*, es decir, el *dharma* personal y propio e cada individuo¹⁷⁸⁰, sería como el puesto que le corresponde a cada ser en la escala de los todos los seres¹⁷⁸¹. El deber de cada individuo es seguir el propio *dharma*, su propio deber-ser, el cual regula y desarrolla su propia existencia, y ha de insertarse en el edificio de general de la totalidad¹⁷⁸², de modo que es preferible seguir el propio deber con defectos que cumplir bien el deber ajeno¹⁷⁸³.

Así, el conocimiento y la realización del *dharma* es la religión, que aunque tenga una base única y común es considerada una concreción personal o colectiva del *dharma*¹⁷⁸⁴. En rigor se podría afirmar que el hinduismo no es una religión, es *dharma*. La religión es el camino o el medio por el que el ser humano se religa con su fin, lo cual implica conocimiento y práctica, es decir, la actividad para alcanzar ese fin. En cambio el *dharma* pretende ser la realidad misma en su contexto existencial actual y con su dinamismo jerarquizado. El *dharma* se puede realizar por diversas vías, así cada uno posee su propio *svadharma*¹⁷⁸⁵, y por ello la religión sería el *svadharma* concreto de una persona o de un grupo¹⁷⁸⁶. Lo que nunca podrá ser el hinduismo es una simple ética, por ello hay una superioridad del valor religioso que sobrepasa el valor ético¹⁷⁸⁷. En la concepción hindú, la salvación es el proceso por el que el hombre se transforma, cambia su ser, lo caduco, lo perecedero, lo imperfecto; y se convierte en un ser definitivo, perfecto, santo e incluso divinizado, y este proceso es la

¹⁷⁷⁸ Cf. R. PANIKKAR, *Espiritualidad Hindú*, 40-41.

¹⁷⁷⁹ Cf. AEH, 438.

¹⁷⁸⁰ Cf. J. RUIZ CALDERÓN, *Breve historia del hinduismo*, 86.

¹⁷⁸¹ Cf. AEH, 495.

¹⁷⁸² Cf. EH, 41.

¹⁷⁸³ Cf. BG, III, 35.

¹⁷⁸⁴ Cf. EH, 41.

¹⁷⁸⁵ Cf. J. RUIZ CALDERÓN, *Breve historia del hinduismo*, 86.

¹⁷⁸⁶ Cf. AEH, 439.

¹⁷⁸⁷ Cf. EH, 139.

verdadera acción de la vida, es el fin de la existencia humana. El hombre debe de conseguir este fin adquirir su forma definitiva, su ser definitivo¹⁷⁸⁸. La salvación no es un salto fuera de la historia, sino conseguir que el hombre sea hombre¹⁷⁸⁹ lo que lleva a afirmar que en la espiritualidad védica tanto el hombre como el cosmos no están todavía terminados¹⁷⁹⁰. Panikkar nos dirá que:

“Por espiritualidad hindú entendemos el mito envolvente que en cierto modo permite descubrir el mundo en que se mueven los hombres que, de una manera u otra, se reconocen en ese ramillete de religiones que hemos convenido en llamar hinduismo”¹⁷⁹¹

Pero ello le lleva a afirmar al autor que el mundo hindú es de una gran complejidad a nivel religioso, por sus tradiciones y escritos. Además, a tal concepción se añade que el vocablo espiritualidad es un concepto ampliamente aceptado en Occidente pero que no tiene fácil traducción en el ámbito hindú, la palabra o vocablo que mejor se adecuaría sería el ya mencionado de *dharma*¹⁷⁹². Esta sería la primera dificultad que nos encontraríamos al intentar realizar un acercamiento a la espiritualidad hindú. Panikkar lo realiza explicitando y desarrollando el concepto de *dharma*.

El autor nos refiere que se puede explicitar las características fundamentales del *dharma* siguiendo la historia de la espiritualidad hindú en el hinduismo, cuestión en la que no entramos por alejarse de a cuestión que estamos analizando en este trabajo de investigación, aunque Panikkar estudia esa historia¹⁷⁹³. Lo que si hemos de aceptar es que el hinduismo es un bosquejo de religiones y de escuelas de espiritualidad, que todas ellas se explicitan en la historia del hinduismo. La cual no serviría para explicar adecuadamente el fenómeno del hinduismo, es decir, la historia del hinduismo no agota

¹⁷⁸⁸ Cf. EH, 122.

¹⁷⁸⁹ Cf. R. PANIKKAR, *El símbolo del Karman. La ley del karman y la dimensión histórica del hombre*, en *Obras Completas*, IX. *Misterio y hermenéutica*, I. *Mito, símbolo y culto*, Barcelona 2018, 406 (=SK).

¹⁷⁹⁰ Cf. EH, 123

¹⁷⁹¹ EH, 51.

¹⁷⁹² Cf. EH, 52.

¹⁷⁹³ Cf. EH, 55-112 y AEH, 442-464.

lo que el hinduismo es en sí mismo¹⁷⁹⁴. Comúnmente se han aceptado tres vías de espiritualidad hindú que son: *Karma-mârga*, *Jñâna-mârga* y *Bhakti- mârga*¹⁷⁹⁵.

Antes de pasar a desarrollar las tres vías de la espiritualidad hindú, según el pensamiento de Raimon Panikkar, hemos de decir que el objetivo de la vivencia del hinduismo sería lograr armonizar las tres vías¹⁷⁹⁶. Las tres vías serían tres sendas que a su vez conducirían a diversas cumbres o cimas, lo que nos daría la complicada imagen poliédrica y polimórfica del hinduismo¹⁷⁹⁷ que, como ya expresamos, son diversas religiones y diversas escuelas de espiritualidad, pero que al final deben confluir en una armonía¹⁷⁹⁸. La India es el país de la mística, lo que equivale a decir que no descansa hasta encontrar la unidad en todas las cosas. Los tres caminos de la espiritualidad son tres sendas o métodos que conducen al hombre al mismo fin y no son tres ámbitos totalmente independientes y autónomos¹⁷⁹⁹. Panikkar también las denominará las tres fases del culto hindú¹⁸⁰⁰.

Así lo describe el *Bhagavad Gîtâ*, que nos mencionará la necesidad de las tres vías para la salvación. En primer lugar nos refiere la necesidad de la acción: “Nadie se libera de la acción por el simple abstenerse de obrar, ni se puede llegar a la plenitud del Ser por la mera renuncia a actuar”¹⁸⁰¹. Y también nos indica que las meras obras no conducen a la salvación sino que es necesaria la devoción: “hasta el ser humano de peor conducta, si me ama con devoción, ha de ser considerado justo porque ha decidido lo correcto”¹⁸⁰². Y junto a la devoción será necesario el don de la sabiduría: “A los que viven en este estado amor y devoción hacía mí les concedo la sabiduría para que se identifiquen conmigo”¹⁸⁰³. Y lo mismo sucede con el sacrificio

¹⁷⁹⁴ Cf. EH, 115.

¹⁷⁹⁵ Cf. J.L. SÁNCHEZ NOGALES, *Aproximación a una teología de las religiones*, II, 136-141.

¹⁷⁹⁶ Cf. AEH, 485.

¹⁷⁹⁷ Cf. RADHAKRISHNAN, *La concepción hindú de la vida*, 102-108.

¹⁷⁹⁸ Cf. EH, 186.

¹⁷⁹⁹ Cf. AEH, 485.

¹⁸⁰⁰ Cf. MCIC, 286.

¹⁸⁰¹ BG, III, 4.

¹⁸⁰² BG, IX, 30.

¹⁸⁰³ BG, X, 10.

como camino para llegar al absoluto: “El instrumento del sacrificio es lo absoluto, y la misma oblación es lo absoluto. La oblación es ofrecida por lo absoluto en el fuego del absoluto”¹⁸⁰⁴. Con todo lo dicho, vemos la necesidad de la acción, de la devoción, de la sabiduría e incluso del sacrificio para alcanzar la salvación¹⁸⁰⁵. En el hinduismo se considera que los sacrificios poseen un poder que podía regular, modificar las leyes del propio universo en beneficio de los hombres¹⁸⁰⁶.

El vedanta considera estos tres caminos, acción, devoción y sabiduría como tres estadios consecutivos¹⁸⁰⁷ guardando cierta semejanza con las tres vías clásicas de la espiritualidad cristiana: vía purgativa, iluminativa y unitiva, aunque esta interpretación no sería del todo adecuada y más bien un poco forzada¹⁸⁰⁸. La síntesis del hinduismo es mucho más unitaria y lleva a la supremacía del uno por encima del resto de trascendentales¹⁸⁰⁹. Esta prioridad trascendental del uno conduce a una visión del absoluto como uno, la unicidad total lo que explica la unidad interna de la triple vía¹⁸¹⁰. Ello es debido a que ni el Ser, ni la Verdad, ni el Bien son lo último y absoluto, ya que son aspectos del único absoluto¹⁸¹¹. La gran audacia de la cultura india es su negativa o su resistencia a idolatrar el Ser y a no querer identificarlo con el absoluto para, de este modo, no limitarlo¹⁸¹². Muy al contrario de la cultura occidental cristiana, que a nivel filosófico tiende a identificar a Dios con el Ser, en la India se separa Dios del Ser¹⁸¹³.

Esta identificación tiene el problema de que el Uno se opone a la multiplicidad y al otro. De este modo si el absoluto es el uno que no tiene segundo ni otro, el gran problema de la mística hindú será la de

¹⁸⁰⁴ BG, IV, 24.

¹⁸⁰⁵ Cf. EV, 508-518.

¹⁸⁰⁶ Cf. S.N. DASGUPTA, *La mística hindú*, Barcelona 2009, 29 (=S.N. DASGUPTA, *La mística hindú*).

¹⁸⁰⁷ Cf. M. MÜLLER, *Introducción a la filosofía vedanta*, Barcelona 1997, 22.

¹⁸⁰⁸ Cf. AEH, 486.

¹⁸⁰⁹ Cf. EH, 191.

¹⁸¹⁰ Cf. EV, 928-949.

¹⁸¹¹ Cf. AEH, 487.

¹⁸¹² Cf. EH, 199.

¹⁸¹³ Cf. AEH, 489.

encontrarnos un puesto en este uno¹⁸¹⁴. En la mística del ser, los seres no son el ser pero lo serán, mientras están en camino, porque los seres son mientras están en camino, no cuando se mueven hacia el ser¹⁸¹⁵. En cambio la mística del uno no permite tal dinamismo, sirve para el punto de llegada pero no para el viaje¹⁸¹⁶. La pretensión de la mística del uno es no moverse en la esfera de lo contingente o creado, sino haberse instalado en el absoluto y hablar desde Él, por lo que tiene la pretensión de haber penetrado en la visión misma de Dios y no en cuanto que ve las cosas, sino en la medida en que ha dejado atrás todo objeto y solo “ve”¹⁸¹⁷. Así no somos nosotros los que caminamos, sino que son las cosas las que van retrotrayéndose, los obstáculos desaparecen y va emergiendo y purificando nuestra propia realidad¹⁸¹⁸. Más que un progreso nuestro, es un regreso de lo que no somos nosotros¹⁸¹⁹.

Pasamos a describir las tres vías que nos permiten llegar a la espiritualidad hindú.

8.2 Las tres vías de la espiritualidad hindú

La doctrina central del hinduismo no está constituida por el dogma de la reencarnación sino por los caminos para la liberación final o salvación¹⁸²⁰. Para alcanzar la salvación es necesario extinguir el peso kármico que liga al *samsâra*, de ahí que las escuelas hinduistas se centren en enseñar los distintos caminos para librarse de este peso¹⁸²¹. La ley fundamental del *karman* es que solamente se extingue o gozando la recompensa de las buenas acciones hasta agotar todo el *karman* bueno, o por expiar las consecuencias de las malas acciones hasta extinguir el *karman* negativo¹⁸²². Mientras el alma esté ligada al

¹⁸¹⁴ Cf. EH, 199-201.

¹⁸¹⁵ Cf. AEH, 489.

¹⁸¹⁶ Cf. EH, 202.

¹⁸¹⁷ Cf. AEH, 491.

¹⁸¹⁸ Cf. EH, 208.

¹⁸¹⁹ Cf. AEH, 491.

¹⁸²⁰ Cf. J.L. SÁNCHEZ NOGALES, *Cristianismo e Hinduismo. Horizonte desde la ribera cristiana*, Bilbao 2000, 170 (=J.L. SÁNCHEZ NOGALES, *Cristianismo e Hinduismo*).

¹⁸²¹ Cf. J.L. SÁNCHEZ NOGALES, *Aproximación a una teología de las religiones*, II, 135.

¹⁸²² Cf. J.L. SÁNCHEZ NOGALES, *Cristianismo e Hinduismo*, 170-171.

karman, estará sometida al ciclo de las reencarnaciones (*samsâra*)¹⁸²³. Para liberarse de este ciclo de reencarnaciones existen tres métodos o marga: el saber, la acción y la devoción¹⁸²⁴. Panikkar desarrolla los tres y expresa en los mismos su concepción de la espiritualidad hindú.

8.2.1 Vía de la acción – *Karma-mârga*

La primera de las vías de la espiritualidad del Hinduismo o camino de salvación, es la denominada vía de la acción o *karma-marga*, es el camino de la moral o de las buenas acciones¹⁸²⁵, es también el camino de la religión popular en la que se integran los sacrificios rituales o ritos sagrados¹⁸²⁶. La acción en la mentalidad de la India, no es un movimiento espacial o cambio fenoménico o consumo de energía, es la verdadera actualización del ser, es alcanzar el absoluto como ser¹⁸²⁷. Y tal objetivo solo se logra por la intervención de Dios que es el único que puede crear ser, por ello acción significa acción sacra, es decir, litúrgica en la que el hombre y Dios colaboran para que el ser se vaya actualizando cada vez más¹⁸²⁸. El propio Panikkar afirmará “Un ser tanto más es cuanto más participa del Ser”¹⁸²⁹.

La salvación es el proceso por el cual el hombre transforma, cambia su ser, quitando lo caduco para transformarse en un ser definitivo, perfecto, sano, divinizado¹⁸³⁰. Y este proceso necesita de la participación plena del hombre, y su evolución es la verdadera acción de la vida, y lo que tenemos que ir desarrollando en nuestra peregrinación terrena, es ir forjando nuestro verdadero ser, para adquirir la forma definitiva¹⁸³¹.

¹⁸²³ Cf. R. HAMMER, *Conceptos del hinduismo*, en *El mundo de las religiones*, Madrid 1985, 193.

¹⁸²⁴ Cf. J.L. SÁNCHEZ NOGALES, *Aproximación a una teología de las religiones*, II, 136.

¹⁸²⁵ Cf. RADHAKRISHNAN, *La concepción hindú de la vida*, 91.

¹⁸²⁶ Cf. V. PÉREZ PRIETO – J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*, 189.

¹⁸²⁷ Cf. J.L. SÁNCHEZ NOGALES, *Aproximación a una teología de las religiones*, II, 136.

¹⁸²⁸ Cf. EH, 121-122.

¹⁸²⁹ EH, 122.

¹⁸³⁰ Cf. AEH, 466.

¹⁸³¹ Cf. EH, 122.

Esta salvación el hombre no puede alcanzarla por sí solo¹⁸³², Panikkar dirá que toda actividad personal que sea verdaderamente humana implica todo el ser del hombre, si es verdadera acción humana modifica nuestro ser, y por ello implica nuestra corporalidad que nos une con el cosmos, por ello toda acción humana es cosmoteándrica. Así toda espiritualidad hindú de la acción en la concepción de Panikkar ha de ser cosmoteándrica¹⁸³³. Todas las acciones que nos acercan o nos alejan de la salvación son las que forman el *karma*¹⁸³⁴. A su vez el *karman* es la carga óntica de la acción, es la tarea que es verdaderamente acción que actúa y activa algo¹⁸³⁵. *Karman* sería toda la historicidad del ser humano, la capacidad de acumular su pasado y hacerlo fluir en el presente para vincular al hombre con el resto de los seres¹⁸³⁶. Panikkar analiza la cuestión del *karman* en uno de sus trabajos en donde concluye que según la tradición hindú podemos distinguir tres ideas fundamentales. La primera comprende el *karman* como acción sacrificial salvífica, acción por la cual lo humano y lo divino colaboran para que el universo llegue a su plenitud. La segunda se refiere al *karman* como *karma-mârga* o vía de la acción y de las buenas obras. Y la tercera se centra en el *karman* como estructura sutil de la realidad temporal¹⁸³⁷.

De ahí viene la conexión entre *karma* y sacrificio. La creación por parte de Dios es un sacrificio, y sólo por un sacrificio se regresa al origen, y no se hace digno de Dios, sino Dios mismo¹⁸³⁸. La participación en el sacrificio es el medio por el cual el hombre alcanza la divinización¹⁸³⁹. El sacrificio es el acto de hacer sacro, de decir, de hacerse, de configurarse, de regenerarse, recomponerse, o sea, de salvarse¹⁸⁴⁰. La persona humana no es más que la integración de las

¹⁸³² Cf. AEH, 466.

¹⁸³³ Cf. EH, 122.

¹⁸³⁴ Cf. AEH, 466.

¹⁸³⁵ Cf. EH, 123.

¹⁸³⁶ Cf. J.L. SÁNCHEZ NOGALES, *Aproximación a una teología de las religiones, II*,

137.

¹⁸³⁷ Cf. SK, 386.

¹⁸³⁸ Cf. J.L. SÁNCHEZ NOGALES, *Cristianismo e Hinduismo*, 173.

¹⁸³⁹ Cf. R. PANIKKAR, *El Silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, Madrid 2005, 102.

¹⁸⁴⁰ Cf. AEH, 467.

acciones que se van verificando en la ceremonia litúrgica. El atman, o principio divino de la espiritualidad hindú, no es algo que se realice de una vez sino que es sacado a la luz y creado durante el sacrificio¹⁸⁴¹.

El *karma* es una dimensión constitutiva de la creaturalidad, y está íntimamente unido al *samsara* (ciclo de nacimientos y muertes)¹⁸⁴². Así mientras un ser todavía posea *karma* no podrá ser salvado, ni se podrá librar del *samsara*. La extinción de todo *karma* representa la eliminación de la creaturalidad y por ello la salvación del hombre¹⁸⁴³. No es fácil describir todas las claves espirituales que ello conlleva, nos fijaremos en las más importantes, y ya que describir la ley del *karma* en todos sus detalles implica describir toda la ética de la India, nos limitaremos a desarrollar las más importantes. Por todo ello, las obras que el hombre realiza, son para el hombre camino de salvación. Por tanto el fin del *Karma-mârga* sería descargar la historicidad que hay en el *karman* mediante las acciones desinteresadas¹⁸⁴⁴. Tal noción se muestra muy alejada de la concepción que sobre el hinduismo que se ha difundido, una idea por ésta sería una religión que no concede valor a las cosas terrenas¹⁸⁴⁵, a las realidades temporales y materiales, o que no tiene consideración con respecto a los deberes sociales del hombre¹⁸⁴⁶.

Las dos direcciones más importantes de la espiritualidad hindú, que han marcado la cultura hindú son dos: *pravrtti* y *nivrtti*. La primera es la vida de la acción positiva y eficaz, es el camino de las obras, las buenas obras que son las que nos salvan. Cada cual debe de cumplir con su deber y llevar a cabo las acciones prescritas para aquella persona. La acción es salvífica porque está vinculada al sacrificio¹⁸⁴⁷. En la segunda se niega cualquier actividad porque se reconoce el carácter trascendente de la salvación y lo inadecuado de cualquier medio humano para alcanzar la misma. Aquí el único camino de salvación es la renuncia absoluta incluso a la acción, o a la

¹⁸⁴¹ Cf. EH, 123.

¹⁸⁴² Cf. G. TUCCI, *Historia de la Filosofía Hindú*, Barcelona 1974, 425.

¹⁸⁴³ Cf. EH, 126.

¹⁸⁴⁴ Cf. J.L. SÁNCHEZ NOGALES, *Cristianismo e Hinduismo*, 172.

¹⁸⁴⁵ Cf. AEH, 469.

¹⁸⁴⁶ Cf. EH, 143.

¹⁸⁴⁷ Cf. EH, 127-129.

iluminación de creer que hay un camino, lo único que ha de hacer el hombre es renunciar, eliminar todos los obstáculos que se oponen a que aparezca lo que está ahí, lo que es¹⁸⁴⁸.

En el *Bhagavad Gîtâ* se intenta una síntesis que tiene como objetivo armonizar las diferencias aludidas entre *pravrtti* y *nivrtti*, entre la actividad temporal y la a-cósmica intemporal. Es la espiritualidad de la acción desinteresada, que no es únicamente la renuncia al premio o mérito por nuestras buenas obras, es ante todo una liberación de nuestras acciones¹⁸⁴⁹. Las obras cooperan a la salvación humana, pero la verdadera espiritualidad de la acción no consiste en acumular el fruto de las buenas obras para así conseguir el cielo. De tal modo, el cielo no sería el fin último del hombre. Por ello una de las condiciones de la espiritualidad de la acción es la renuncia al fruto y al mérito que da el realizar buenas acciones a lo largo de la vida. Según nos describe Panikkar, el hombre se salva por las obras y a través de las buenas acciones, pero es dejándolas tras de sí, dejándolas de lado, en este dejar atrás se libera a sí mismo y puede penetrar la costra kármica de la realidad para poder profundizar de verdad en lo real, de manera que depreciando lo terrestre se alcance lo celeste¹⁸⁵⁰.

En el hinduismo las obras humanas y toda la acción humana son el camino de la salvación. Así, se llega al propio destino desde las obras que uno realiza en la tierra¹⁸⁵¹. Al mismo tiempo, Panikkar enuncia que el hinduismo no es una religión que desconozca o desprecie el valor de las cosas temporales y materiales y que como consecuencia no tenga en valor los deberes sociales del hombre¹⁸⁵². Como hemos observado, los parámetros en los que se mueve el hinduismo están muy alejados de los parámetros occidentales. En concreto, en el concepto de salvación cristiana visto como adquisición de méritos o cómo llegar a ganar el cielo¹⁸⁵³. En cambio la espiritualidad de la acción, en el hinduismo, no está en cargarse con el

¹⁸⁴⁸ Cf. AEH, 469.

¹⁸⁴⁹ Cf. AEH, 472.

¹⁸⁵⁰ Cf. EH, 144.

¹⁸⁵¹ Cf. AEH, 473.

¹⁸⁵² Cf. AEH, 474.

¹⁸⁵³ Cf. EH, 137-138.

fruto de las buenas obras para de este modo conseguir el cielo, ya que el cielo, en el hinduismo, no es considerado como el fin último del hombre¹⁸⁵⁴. Una de las dimensiones fundamentales de la espiritualidad de la acción es la renuncia al fruto¹⁸⁵⁵ y, por tanto, al posible mérito de las buenas acciones¹⁸⁵⁶. El hombre alcanza la salvación por las obras y por medio de las buenas obras, pero solamente dejándolas atrás se libera a sí mismo, es decir, desprendiéndose de lo terreno es como se alcanza lo celeste¹⁸⁵⁷.

El *karma-mârga* es un verdadero camino que se va dejando atrás a medida que se recorre y de este modo se va liberando de su *karma* en la medida que va progresando en la ascensión personal¹⁸⁵⁸. La espiritualidad de la acción no es naturalismo ni activismo, no es una mera acción social para arreglar el mundo¹⁸⁵⁹, sino que es un auténtico camino religioso y, como tal, con una meta trascendente y un conjunto de medios, pero no son sólo naturales¹⁸⁶⁰, nos dirá Panikkar.

8.2.2 Vía de la contemplación. *Jñâna-mârga*

La segunda vía que describe Panikkar en sus escritos es la de la contemplación¹⁸⁶¹. El objetivo es alcanzar el absoluto como verdad superando la ignorancia para lograr adquirir el conocimiento existencial que realice la unidad *âtman-Brahman*¹⁸⁶². Así Panikkar enuncia que el fin de la vida humana es la unión con Dios la cual se verifica por medio de la comunión que se establece en Dios y el ser humano cuando éste conoce a Dios¹⁸⁶³ y que para muchos este camino de salvación es el más elevado y perfecto¹⁸⁶⁴. De este modo, nuestro autor se posiciona dentro de toda la tradición hîndú ya expresada en

¹⁸⁵⁴ Cf. AEH, 474.

¹⁸⁵⁵ Cf. J.L. SÁNCHEZ NOGALES, *Cristianismo e Hinduismo*, 173.

¹⁸⁵⁶ Cf. EH, 137.

¹⁸⁵⁷ Cf. AEH, 474.

¹⁸⁵⁸ Cf. EH, 144.

¹⁸⁵⁹ Cf. MCIC, 291.

¹⁸⁶⁰ Cf. AEH, 474.

¹⁸⁶¹ Cf. EH, 145.

¹⁸⁶² Cf. J.L. SÁNCHEZ NOGALES, *Aproximación a una teología de las religiones*, II,

138.

¹⁸⁶³ Cf. AEH, 478.

¹⁸⁶⁴ Cf. AEH, 474.

las *Upanisads*, en la que la verdadera sabiduría, la gnosis, *Jñâna*, es el único medio para la salvación final, para la liberación definitiva del alma¹⁸⁶⁵. Nos dirá Panikkar “La contemplación pura salva porque libera, de todo, incluso del ser”¹⁸⁶⁶.

La India es la tierra de la oración y contemplación por excelencia¹⁸⁶⁷. Este camino de la contemplación es denominado *Jñâna-mârگا*¹⁸⁶⁸. La *Jñâna* es la gnosis o sabiduría, que significa conocimiento, hacer nacer, asimilar con metabolismo espiritual que identifica el que conoce con lo que se conoce¹⁸⁶⁹. Nos dirá Panikkar: “Conocer no es sólo llegar a ser la cosa conocida, sino también llegar a ser uno mismo en la medida en que nos llenamos de ser”¹⁸⁷⁰. El origen de la gnosis como verdadero camino de salvación, la *Jñâna* no es un mero conocer externo sino que es la verdadera acción humana por la que el hombre actúa en cuanto ser específicamente humano¹⁸⁷¹. Y debe de estar unida a la fe sino dejaría de ser *mârگا* para convertirse en un conocimiento racional¹⁸⁷². El hombre debe salvarse, y la salvación es conseguir su fin y estado definitivo¹⁸⁷³. Así, la *Jñâna* tiene carácter soteriológico porque es el sucesor del verdadero sacrificio¹⁸⁷⁴. La gnosis nos salva porque nos hace llegar a la verdadera realidad, nos descubre el *Brahman*, el absoluto¹⁸⁷⁵. El *Brahman* es el fin último de toda la realidad circundante de los hombres, sería la divinidad creadora y rectora del universo¹⁸⁷⁶, es una única realidad expresión última del universo, sería al auto-existente del que toma por origen todo lo que existe, en él todo vive y al final en

¹⁸⁶⁵ Cf. D. ACHARUPARAMBIL, *Espiritualidad hinduista*, Madrid 1982, 124 (=D. ACHARUPARAMBIL, *Espiritualidad hinduista*).

¹⁸⁶⁶ AEH, 479.

¹⁸⁶⁷ Cf. EH, 145.

¹⁸⁶⁸ Cf. MCIC, 291-294.

¹⁸⁶⁹ Cf. AEH, 475.

¹⁸⁷⁰ EFH, 125.

¹⁸⁷¹ Cf. EH, 146.

¹⁸⁷² Cf. J.L. SÁNCHEZ NOGALES, *Aproximación a una teología de las religiones*, II, 138.

¹⁸⁷³ Cf. AEH, 475.

¹⁸⁷⁴ Cf. EH, 147.

¹⁸⁷⁵ Cf. AEH, 476.

¹⁸⁷⁶ Cf. EV, 955.

él todo se disuelve¹⁸⁷⁷. Pero este conocimiento lleva consigo una serie de obstáculos, que hay que ir dismantelando y uno de los más importantes es convertir el *Jñâna-mârga* en mera especulación¹⁸⁷⁸.

La gnosis, tal y como la entiende el hinduismo, ha de ser una gnosis salvadora¹⁸⁷⁹ que es mucho más que un conocimiento meramente racional que, al mismo tiempo, huye de una contemplación desconectada y alejada de la realidad cotidiana del ser humano¹⁸⁸⁰. Pero la *Jñâna* solamente aparece allí donde la persona está preparada para recibirla, por ello vamos a describir algunas de las características necesarias que se deben de dar en el ser humano de desea recibir la gnosis. Antes de hacerlo es importante reseñar que según Raimon Panikkar el requisito fundamental para alcanzar la gnosis es la conversión¹⁸⁸¹, es decir, el cambio radical del sentido de nuestra existencia, de un sentido mundano a uno sagrado, del orden del conocimiento fenoménico al orden de la realidad última¹⁸⁸². Esta conversión viene exigida en las *Upanisads* cuando relata que el *âtman* no debe ser buscado ni en el mundo exterior ni en los sentidos sino en el mundo interior¹⁸⁸³, no en la ciudad de las nueve¹⁸⁸⁴ u once¹⁸⁸⁵ puertas que son los sentidos con los que el hombre se comunica con el exterior, porque esta conversión tiene un carácter ontológico que no se alcanza por las simples fuerzas de la inteligencia humana¹⁸⁸⁶.

Pasamos a describir las características necesarias para alcanzar la gnosis. Una de las condiciones requeridas para obtenerla es desear la salvación¹⁸⁸⁷. Sin un interés por descubrir la verdadera realidad y la verdadera vida no es posible la espiritualidad¹⁸⁸⁸. Debe de haber una

¹⁸⁷⁷ Cf. D. ACHARUPARAMBIL, *Espiritualidad hinduista*, 126.

¹⁸⁷⁸ Cf. AEH, 476.

¹⁸⁷⁹ Cf. EH, 147.

¹⁸⁸⁰ Cf. AEH, 476.

¹⁸⁸¹ Cf. EH, 159.

¹⁸⁸² Cf. AEH, 477.

¹⁸⁸³ Cf. KathU, II, 1, 1.

¹⁸⁸⁴ Cf. SU, III, 18.

¹⁸⁸⁵ Cf. KathU, II, 2, 1.

¹⁸⁸⁶ Cf. AEH, 478.

¹⁸⁸⁷ Cf. J.L. SÁNCHEZ NOGALES, *Aproximación a una teología de las religiones*, II,

138.

¹⁸⁸⁸ Cf. EH, 152.

disposición interior a ser liberado, así lo describe el *Brahma-sûtra*¹⁸⁸⁹. El deseo de conocer el *Brahman*, el conocer el absoluto, de encontrar la verdadera realidad¹⁸⁹⁰, es una condición para poder ascender por la senda de la gnosis¹⁸⁹¹. Otra de las condiciones necesarias es la capacidad de discernir entre las cosas temporales y las cosas eternas¹⁸⁹². Ello conlleva el don de separar y discernir lo que es no-perenne y no necesario para la salvación¹⁸⁹³, en tradiciones posteriores es la capacidad de distinguir entre lo espiritual y lo que no lo es¹⁸⁹⁴.

La tercera de las condiciones es una honestidad absoluta, nos dice Panikkar, que consiste en buscar a Dios por ser Dios y no por el fruto, el disfrute, el premio o lo que él pueda dar al hombre, tanto aquí como en el más allá¹⁸⁹⁵. Significa renunciar al fruto de las acciones, tanto en esta tierra como en el cielo, lo que supone buscar a Dios por sí mismo¹⁸⁹⁶. La senda de la gnosis solamente es posible comenzarla desde el desapego más absoluto de cualquier forma de egoísmo. El egocentrismo es incompatible con la búsqueda del Yo absoluto¹⁸⁹⁷. La cuarta de las condiciones es la adquisición de las virtudes fundamentales¹⁸⁹⁸ y la práctica positiva de las mismas¹⁸⁹⁹: control de la mente, dominio de los sentidos, renuncia a los actos buenos y lícitos, paciencia, concentración de la mente y fe¹⁹⁰⁰. El *Râmâyâna* de Valmiki menciona ocho virtudes: predisposición a la escucha, acto de escuchar, capacidad para entender lo que se dice, recuerdo de lo aprendido, comprensión de los aspectos positivos de lo aprendido, comprensión de las razones contrarias a lo aprendido, intuición a de lo

¹⁸⁸⁹ Cf. C. MARTÍN (ed.), *Brahma-Sûtras. Con los comentarios advaita de Sankara*, Madrid 2000, 37-39 (=C. MARTÍN (ed.), *Brahma-Sûtras. Con los comentarios advaita de Sankara*).

¹⁸⁹⁰ Cf. EV, 956.

¹⁸⁹¹ Cf. AEH, 476.

¹⁸⁹² Cf. EH, 154.

¹⁸⁹³ Cf. J.L. SÁNCHEZ NOGALES, *Cristianismo e Hinduismo*, 174.

¹⁸⁹⁴ Cf. AEH, 476-477.

¹⁸⁹⁵ Cf. EH, 155.

¹⁸⁹⁶ Cf. J.L. SÁNCHEZ NOGALES, *Aproximación a una teología de las religiones*, II, 138.

¹⁸⁹⁷ Cf. AEH, 477.

¹⁸⁹⁸ Cf. *Ibíd.*, 138.

¹⁸⁹⁹ Cf. EH, 157.

¹⁹⁰⁰ Cf. AEH, 477.

aprendido, sabiduría adquirida. También se menciona las cuatro virtudes necesarias para vencer en la lucha de la vida: capacidad de persuasión y reconciliación, generosidad, argucia, fuerza y por último las catorce excelencias: oportunidad, estabilidad, valentía, conocimiento de las cosas, rectitud, ardor, discreción, coherencia, heroísmo, conocimientos de las capacidades –propias y ajenas–, gratitud, magnanimidad con los emigrantes, capacidad de indignarse y perseverancia¹⁹⁰¹.

Todo este proceso referido de este modo tiene como objetivo alcanzar la contemplación. Así todas las escuelas hindúes aceptarían que el fin de la vida humana es la unión con Dios, la cual se verifica por medio de la comunión que se establece entre Dios y el ser humano¹⁹⁰². Y la primera característica de la contemplación sería la inmediatez¹⁹⁰³, en esta inmediatez desaparece el objeto como tal objeto, ya que se anula la distancia entre sujeto y objeto al desaparecer la mediación entre los dos, se da una identidad plena¹⁹⁰⁴. Ello tiene como consecuencia una espiritualidad contemplativa¹⁹⁰⁵. En la India se da como cima de la contemplación la denominada contemplación pura¹⁹⁰⁶. La cual no solo está vacía de contenido sino también de cualquier intención y, por ello, vacía de cualquier objetivo o fin, no es una contemplación que pretenda llegar al ser o ver algo¹⁹⁰⁷, es lo que se denomina una contemplación pura sin objeto, sin apoyo, sin ser que la fundamente, no niega el ser sino que ha renunciado a él¹⁹⁰⁸.

Panikkar afirma que la contemplación hindú es muy diferente de la contemplación helénica del “ser”, sino que, al contrario, es la contemplación de la nada y no de la nada entendida esta como un objeto, sino que se refiere a la renuncia a todo objeto de contemplación, la contemplación no es contemplar la nada sino no tener nada como objeto de contemplación¹⁹⁰⁹. Así se da un cambio de

¹⁹⁰¹ Cf. EH, 157-159.

¹⁹⁰² Cf. AEH, 478.

¹⁹⁰³ Cf. EH, 161.

¹⁹⁰⁴ Cf. AEH, 478.

¹⁹⁰⁵ Cf. J.L. SÁNCHEZ NOGALES, *Cristianismo e Hinduismo*, 174.

¹⁹⁰⁶ Cf. EH, 164.

¹⁹⁰⁷ Cf. MCIC, 297-299.

¹⁹⁰⁸ Cf. AEH, 478.

¹⁹⁰⁹ Cf. EH, 165.

plano, no es un cambio de grado sino de naturaleza, dirá Panikkar, trasciende el mismo ser y ya no se piensa, se podría denominar “visión” pero, en rigor, no se ve nada ni hay objeto que ver¹⁹¹⁰. La contemplación de tipo helénico no tiene nada que ver con la contemplación de *Brahman*¹⁹¹¹. Panikkar dirá que “la contemplación pura salva porque libera, de todo, incluso del ser, todos los vínculos desaparecen porque los supuestos ónticos en donde aquellos pudieran anudarse se han liberado también”¹⁹¹². Esta contemplación atrae al hombre que busca la total liberación sobre la faz tierra¹⁹¹³.

8.2.3 Vía de la devoción. *Bhakti-mârga*

La tercera de las vías del hinduismo es posiblemente la que tiene un carácter más popular¹⁹¹⁴ y la que más se ha difundido en el mundo hindú, algunos incluso consideran a la *bhakti* como la religión hindú¹⁹¹⁵. La *bhakti* es un camino de salvación, como lo son las otras dos vías, es el camino del culto salvífico, no únicamente sacrificial, sino a un culto que se extiende a toda la realidad completa pero limitada al hombre¹⁹¹⁶. “La *bhakti* es el culto antropológico por excelencia”¹⁹¹⁷, nos dirá Panikkar. Es el culto integral del hombre no limitado a su dimensión intelectual. Mientras que el *karma-mârga* representa la vía del ser y el *jñâna-mârga* del conocer, el *bhakti-mârga* es la vía del querer y del amor¹⁹¹⁸, el *bhakti-mârga* está regido por la bondad y la realización de la misma es la salvación¹⁹¹⁹.

La *bhakti* es un culto a la divinidad en el que se ofrece es el mismo devoto, el hombre¹⁹²⁰. El vocablo *bhakti* significa adoración, es

¹⁹¹⁰ Cf. AEH, 479.

¹⁹¹¹ Cf. EH, 165-166.

¹⁹¹² AEH, 479.

¹⁹¹³ Cf. EH, 167.

¹⁹¹⁴ Cf. J.L. SÁNCHEZ NOGALES, *Aproximación a una teología de las religiones*, II,

139.

¹⁹¹⁵ Cf. AEH, 479.

¹⁹¹⁶ Cf. EH, 168.

¹⁹¹⁷ AEH, 480.

¹⁹¹⁸ Cf. Ibídem, 139.

¹⁹¹⁹ Cf. EH, 168.

¹⁹²⁰ Cf. AEH, 480.

decir, rendimiento total y absoluto a Dios, esto es, devoción¹⁹²¹. Así, Dios no se reserva para sí la felicidad absoluta sino que la comparte con sus devotos, de quienes Dios mismo es la salvación¹⁹²². Es la participación de Dios, del Señor por parte del devoto, que lo conduce a la felicidad total¹⁹²³, así, Dios ama y se comunica, el devoto adora y participa, la *bhakti* es la religión del amor¹⁹²⁴ y por ello la religión personal por excelencia¹⁹²⁵. Aquí el concepto de gracia es esencial para comprender y asimilar el concepto de *bhakti*¹⁹²⁶, así queda reflejado en las *Upanisads*¹⁹²⁷. Panikkar llegó a pensar incluso que esta doctrina sobre la gracia podría haber sido influencia del cristianismo¹⁹²⁸. Es la dimensión relacional de Dios, y del hombre mediante el amor y la adoración¹⁹²⁹, y supone que se puede participar de la divinidad por medio de la donación de Dios, así la *bhakti* se convierte en un verdadero medio para alcanzar a Dios¹⁹³⁰. Una de las características más importantes de la *bhakti* es la concepción personal que profesa sobre la divinidad¹⁹³¹, con la cual se entra en contacto personal, ya que es la propia divinidad la que nos llama y nos atrae hacia sí¹⁹³². La *bhakti* es ante todo una praxis, una vida y su punto principal no es tanto la concepción sobre lo divino sino la preparación del adorador, es decir, el hombre¹⁹³³. Panikkar nos dice que “*bhakti* significa amor absoluto al Señor y unión total con Él”¹⁹³⁴. Una vez expresado esto podemos decir que casi todos los autores reconocen atribuir un carácter dinámico y progresivo al amor divino, y distinguen dos grandes categorías: la devoción imperfecta, relativa,

¹⁹²¹ Cf. EH, 168.

¹⁹²² Cf. AEH, 480.

¹⁹²³ Cf. S.N. DASGUPTA, *La mística hindú*, 114.

¹⁹²⁴ Cf. J.L. SÁNCHEZ NOGALES, *Cristianismo e Hinduismo*, 190.

¹⁹²⁵ Cf. EH, 169.

¹⁹²⁶ Cf. AEH, 480.

¹⁹²⁷ Cf. KathU, I, 2, 23.

¹⁹²⁸ Cf. EH, 170.

¹⁹²⁹ Cf. J.L. SÁNCHEZ NOGALES, *Cristianismo e Hinduismo*, 175.

¹⁹³⁰ Cf. S.N. DASGUPTA, *La mística hindú*, 114.

¹⁹³¹ Cf. J. RUIZ CALDERÓN, *Breve historia del hinduismo*, 139.

¹⁹³² Cf. AEH, 481.

¹⁹³³ Cf. EH, 172-173.

¹⁹³⁴ AEH, 481.

secundaria, interesada y el amor perfecto, supremo, absoluto, desinteresado¹⁹³⁵.

Analizando la primera de las categorías encontraríamos en la experiencia espiritual hindú, a su vez, una triple subdivisión en tres cualidades¹⁹³⁶: *tamas*, *rajas* y *sattva*¹⁹³⁷. El primer estado representa el aspecto perezoso, inerte y material de nuestro ser, es el apego a Dios para que Dios le ayude ante esta tensión con lo material¹⁹³⁸. La segunda componente se muestra como el elemento activo del ser humano que se centra en conseguir fines personales aunque no sean malos¹⁹³⁹. Y la tercera cualidad representa la pureza y la iluminación, de manera que en esta devoción se suplica, se ruega la perfección espiritual del mundo y se ama al Señor por sí mismo y sin ningún motivo interesado¹⁹⁴⁰. El *Bhâgavata* describe las nueve características del amor divino¹⁹⁴¹: escuchar las alabanzas del Señor y su nombre, cantarle sus glorias y su nombre, consideración amorosa, servicio suyo, adoración y honra, salutación y glorificación, vida consagrada a su servicio, actividad de discípulo amigo, consagración de nuestra persona¹⁹⁴².

La segunda gran categoría hace referencia al amor puro, que une al amante con el amado y que une de tal manera que ya no se distinguen¹⁹⁴³. El amor puro destruye toda afección y apego a todas las cosas y a las criaturas¹⁹⁴⁴. *Nârada* describe once formas de este amor puro: enamoramiento de los atributos y magnificencias de Dios, contemplación de su belleza interna, amor a la adoración, amor de contemplación con la representación constante del Señor, amor del servidor por su dueño absoluto, intimidad de amistad, amor filial,

¹⁹³⁵ Cf. EH, 173.

¹⁹³⁶ Cf. M. ELIADE, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas, II, De Gautama Buda al triunfo del cristianismo*, Madrid 1978, 64.

¹⁹³⁷ Cf. EH, 173-174.

¹⁹³⁸ Cf. AEH, 482.

¹⁹³⁹ Cf. EH, 174.

¹⁹⁴⁰ Cf. AEH, 482.

¹⁹⁴¹ Cf. J.L. SÁNCHEZ NOGALES, *Aproximación a una teología de las religiones, II*, 164.

¹⁹⁴² Cf. EH, 175.

¹⁹⁴³ Cf. J.L. SÁNCHEZ NOGALES, *Cristianismo e Hinduismo*, 198.

¹⁹⁴⁴ Cf. AEH, 483.

desposorios individuales, consagración total al amado sin separación de voluntades, absorción dentro del amado, amor en la separación inauténtica¹⁹⁴⁵.

Todo este conjunto de categorías y formar y su experiencias concretas da como resultado una espiritualidad hindú basada en la *bhakti*, lo que daría como consecuencia la aparición de un número indefinido de escuelas de espiritualidad¹⁹⁴⁶, lo que da como consecuencia el *istadevatâ*, lo que significa a la deidad o a la forma sensible de la Divinidad que, generalmente el maestro espiritual da al discípulo como más apropiada a su temperamento y a su idiosincrasia¹⁹⁴⁷. Así, Dios se acomoda y amolda a la forma de ser y al carácter de cada devoto de Dios¹⁹⁴⁸. Es decir que cada hindú tendrá su propia divinidad, o dicho de otro modo y en palabras del mismo Panikkar, “la *bhakti* toma mil formas diferentes según las necesidades del devoto”¹⁹⁴⁹. El único punto fundamental es el del amor¹⁹⁵⁰.

En resumen el *bhakti- mârga* es camino de salvación que nos une a Dios y esta unión se hace mayor y más intensa cuanto más se ama a Dios¹⁹⁵¹. Desde la teoría, la India ha considerado la gnosis como un camino superior, pero desde el punto de vista práctico, el amor conserva la primacía, no solo en la religiosidad popular sino en la más alta teología¹⁹⁵². La espiritualidad del amor en la India posee dos grandes vertientes: el amor desnudo y la desnudez del amor. En la primera se aspira solo a Dios y se dejan las demás cosas sin prestarles atención, solo se desea la unión con Dios, esta *bhakti* tendría una dimensión escatológica y sin compromisos¹⁹⁵³. La desnudez del amor, por su parte, presenta otra cara del *bhakti-mârga*, es la dimensión amorosa que convierte todo en amor. Así, al convertirlo todo en amor,

¹⁹⁴⁵ Cf. EH, 176.

¹⁹⁴⁶ Cf. MCIC, 302.

¹⁹⁴⁷ Cf. AEH, 483.

¹⁹⁴⁸ Cf. EH, 177.

¹⁹⁴⁹ Cf. AEH, 484.

¹⁹⁵⁰ Cf. MCIC, 301.

¹⁹⁵¹ Cf. AEH, 485.

¹⁹⁵² Cf. EH, 180.

¹⁹⁵³ Cf. AEH, 485.

no hay que dejar nada porque se posee todo, al transformarlo y purificarlo todo en el fuego del amor¹⁹⁵⁴.

Como ya hemos apuntado, Raimon Panikkar concluye afirmando la posibilidad que armonizar las tres vías o sendas de la espiritualidad hindú, cada una de ellas permite llegar a una cúspide y desde ella contemplar las demás. Cada una de las vías, dice Panikkar, son distintas pero únicas al mismo tiempo son, en el pensamiento panikkariano, equivalentes homeomórficos. Tres son los elementos que presenta el autor a la hora de elaborar un proceso de armonización de las tres vías. Los trascendentales, la mística del uno y la mística *advaita*¹⁹⁵⁵.

8.3 La cuaternidad perfecta de la espiritualidad hindú

Raimon Panikkar continúa su acercamiento a la espiritualidad hindú desarrollando las cuatro dimensiones de esta espiritualidad como: las cuatro castas, los cuatro estados, los cuatro valores y las cuatro dimensiones de la realidad. Con el desarrollo de estos cuatro aspectos quedaría fijada la concepción que Panikkar tiene de la espiritualidad hindú. Así como el tres es el número de la perfección y de lo divino por excelencia, el cuatro es la expresión de la totalidad cósmica¹⁹⁵⁶. El cuatro, sus múltiplos y sus múltiples aplicaciones son utilizados de diversas maneras en la tradición hindú. Así los Vedas están divididos en cuatro partes: himnos, encantamientos, liturgia y especulaciones¹⁹⁵⁷. Del mismo modo el *Brahma-Sûtras* está dividido en cuatro lecciones o *adhayayas* que a su vez se subdividen en cuatro partes (*pâdas*)¹⁹⁵⁸. Cuatro son las cabezas de Brahmâ y los brazos de Visnu, cuatro las partes de la ciencia médica y cuatro las edades de un periodo cósmico¹⁹⁵⁹.

El hecho de expresarlo con el número cuatro engarza y se pone en la línea de otras tradiciones religiosas y culturales en las que el

¹⁹⁵⁴ Cf. EH, 181.

¹⁹⁵⁵ Cf. EH, 185-210.

¹⁹⁵⁶ Cf. EH, 211.

¹⁹⁵⁷ Cf. A. GHEERBRANT, *Cuatro*, en *Diccionario de los Símbolos*, Barcelona 1986, 380 (=A. GHEERBRANT, *Cuatro*, en).

¹⁹⁵⁸ Cf. C. MARTÍN (ed.), *Brahma-Sûtras. Con los comentarios advaita de Sankara*, 15.

¹⁹⁵⁹ Cf. AEH, 492.

número cuatro es utilizado para desarrollar y explicitar la visión del universo o de la vida humana. Cuatro son las puertas que debe atravesar el adepto en la mística sufí, que se identifican con los cuatro elementos de la naturaleza y en este orden: Aire, Fuego, Agua y Tierra¹⁹⁶⁰. Del mismo modo, san Isidoro de Sevilla en su *De natura rerum* establece una división y explicación del orden natural expresado por medio del número cuatro: cuatro estaciones, cuatro elementos, cuatro humores y cuatro partes del cuerpo humano¹⁹⁶¹. En la tradición occidental cuatro son los brazos de la Cruz, cuatro los ríos sagrados en el Génesis, cuatro los imperios predichos por Daniel, cuatro los Jinetes del Apocalipsis¹⁹⁶². Y en la tradición oriental cuatro son las verdades predicadas por Buddha¹⁹⁶³. Todo ello nos hace constatar que la visión cuaternaria del universo es algo universal y que pertenece a muchas de las culturas, religiones y cosmovisiones propias de diversos pueblos.

Raimon Panikkar utiliza en diversas ocasiones el número cuatro para explicar diferentes dimensiones de la vida y de la realidad. Tiene varias investigaciones en las que desarrolla su visión cuádruple de la realidad, un artículo es el titulado: “*Quaternitas perfecta: la cuádruple naturaleza humana*”¹⁹⁶⁴, texto en el que desarrolla la cuádruple naturaleza humana como la *quaternitas perfecta* indicando cuatro centros. El primero: tierra y cuerpo¹⁹⁶⁵, el segundo: agua y yo¹⁹⁶⁶, el tercero: fuego y ser¹⁹⁶⁷, y el cuarto: aire y espíritu¹⁹⁶⁸. Todo ello lo aplica a diferentes dimensiones de la realidad. Al final del texto presenta un cuadro en donde desarrolla esta visión cuádruple de la realidad:

¹⁹⁶⁰ Cf. A. GHEERBRANT, *Cuatro*, 383.

¹⁹⁶¹ Cf. J. FONTAINE, *Isidoro de Sevilla. Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos*, Madrid 2002, 210-221.

¹⁹⁶² Cf. EH, 211.

¹⁹⁶³ Cf. AEH, 492.

¹⁹⁶⁴ Cf. R. PANIKKAR, *Quaternitas perfecta: La cuádruple naturaleza humana. Invitación a la Sabiduría*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, 2. Espiritualidad, el camino de la vida*, Barcelona 2015, 497-543 (=QP).

¹⁹⁶⁵ Cf. QP, 502-510.

¹⁹⁶⁶ Cf. QP, 510-521.

¹⁹⁶⁷ Cf. QP, 521-530.

¹⁹⁶⁸ Cf. QP, 530-542.

I	II	III	IV
tierra <i>sôma</i> <i>sarîra</i> <i>karman</i> <i>bonum</i> velar Dimensión moral	agua <i>psychê</i> <i>aham</i> <i>jnâna</i> <i>verum</i> soñar Dimensión psicológica	fuego <i>polis</i> <i>âtman</i> <i>bhakti</i> <i>ens</i> dormir Dimensión óptica	aire <i>kosmos</i> <i>brahmán</i> <i>tûsnîm</i> <i>nihil</i> callar Dimensión mística ¹⁹⁶⁹

En otro trabajo del autor sobre el hombre como un misterio trinitario desarrolla también su visión de la *quaternitas* antropológica en donde expresa que el hombre está compuesto de un cuerpo, un alma, una comunidad y un entorno¹⁹⁷⁰ y ello lo desarrolla en las diversas culturas y religiones que Panikkar analiza. Y siguiendo esta línea del pensamiento panikkariano, nuestro autor expresa en cuatro arquetipos de la realidad última la experiencia suprema del ser humano: Trascendencia trascendente, Trascendencia inmanente, Inmanencia trascendente, Inmanencia inmanente¹⁹⁷¹. Todo lo dicho nos sirve de introducción a la visión de la *cuaternitas* espiritual hindú que desarrolla Panikkar en sus escritos.

8.3.1 Las cuatro castas

Una de las realidades más peculiares de la India, y que más impresiona a los occidentales, es el sistema de las castas y la organización de la sociedad según las mismas¹⁹⁷². La casta designa la posición social que cada individuo tiene en la sociedad y afecta a lo

¹⁹⁶⁹ Cf. QP, 543.

¹⁹⁷⁰ Cf. R. PANIKKAR, *El Hombre, un misterio trinitario*, en *Obras Completas*, VIII. *Visión trinitaria y cosmoteándrica: Dios-Hombre-Cosmos*, Barcelona 2016, 213.

¹⁹⁷¹ Cf. R. PANIKKAR, *La experiencia suprema: las vías de Oriente y de Occidente*, en *Obras Completas*, I. *Mística y espiritualidad*, I. *Mística, plenitud de Vida*, Barcelona 2015, 441-446.

¹⁹⁷² Cf. RADHAKRISHNAN, *La concepción hindú de la vida*, 119-120.

que uno es, a sus cualidades, capacidades y características objetivas¹⁹⁷³. El término *varna* se traduce por casta y significa o clase social o color, no en cuanto etnia sino en cuanto a los colores de las cualidades que deben de adornar cada uno de los estamentos¹⁹⁷⁴. El tema es de gran complejidad, pero Panikkar lo aborda en su obra escrita y no tiene reparos en ver la impresión que ello causa en la sociedad moderna con el consiguiente reparo¹⁹⁷⁵. Lo cierto es que la sociedad de castas en la India es un hecho, y Panikkar nos refiere las citas que de las mismas hay en los textos hindúes. La primera vez que se mencionan las castas es en un himno del *Rg-veda*: “El sacerdote fue su boca, sus brazos se convirtieron en el guerrero, sus muslos fueron los labradores, de sus pies nacieron los sirvientes”¹⁹⁷⁶. Aquí aparecen como originados de la boca (*brahmanes*), de los brazos (*ksatriyas*), de los muslos (*vaisyas*) y de los pies (*sudras*) del *Brahman*, el hombre divino primordial¹⁹⁷⁷. Lo que nos dirá Panikkar es que aun siendo diferentes las diversas castas, las cuatro forman parte de un todo y conforman una unidad como una es la sociedad, que es considerada como una persona¹⁹⁷⁸.

Otro de los grandes textos espirituales del hinduismo, como es el *Bhagavad Gîtâ*, dice que las castas son un don de Dios y tienen una sanción religiosa puesto que han sido creadas por Dios en vista a las diversas cualidades y el distinto *karma* de los hombres¹⁹⁷⁹. Así nos dirá “las cuatro castas fueron constituidas por mí según las distintas modalidades de la naturaleza y los deberes correspondientes”¹⁹⁸⁰ y añadirá que “los deberes de los brahmanes, los *ksatriyas* y los *vaisyas*, e incluso de los *sûdras*, se han distribuido a partir de las cualidades (gunas) nacidas de la naturaleza”¹⁹⁸¹. Incluso en los textos hindúes se llega a explicitar que las cuatro castas de la tierra corresponden a las

¹⁹⁷³ Cf. E. DELL’AQUILA, *El Dharma en el derecho tradicional de la India*, 38.

¹⁹⁷⁴ Cf. J. RUIZ CALDERÓN, *Breve historia del hinduismo*, 87.

¹⁹⁷⁵ Cf. EH, 212.

¹⁹⁷⁶ RV, X, 90, 12.

¹⁹⁷⁷ Cf. EH, 214.

¹⁹⁷⁸ Cf. AEH, 493.

¹⁹⁷⁹ Cf. EH, 215.

¹⁹⁸⁰ BG, IV, 13.

¹⁹⁸¹ BG, XVIII, 41.

mismas castas del cielo. Así nos lo refiere el *Brihadâraryaka Upanisad*, en donde se explicita esta concepción:

“Así fueron proyectadas las cuatro castas: la brâhmana, la ksatriya, la vaisya y la sùdra. Él se convirtió en brâhmana entre los dioses como fuego y entre los hombres como el brâhmana. (Él se convirtió) en un ksatriya a través de los (divinos) ksatriyas, en un vaisya a través de los (divinos) vaisya y en sùdra a través de los (divinos) sùdras”¹⁹⁸²

El mismo *Bhagavad Gîtâ* establecerá las cualidades que le son propias a cada una de las castas que le vienen dadas por su naturaleza así “los deberes naturales de los brahmanes son el control de los sentidos y la mente, la austeridad, la pureza, la paciencia, la rectitud y el conocimiento de las escrituras e incluso la sabiduría y la fe”¹⁹⁸³, por su parte los *ksatriyas* reciben dones más adecuados para la lucha y la batalla¹⁹⁸⁴: “los deberes naturales de los *ksatriyas* son el heroísmo, el arrojo, la fortaleza, la disponibilidad, e incluso el ánimo en las batallas, la generosidad y el don de mando”¹⁹⁸⁵, para los *vaisyas* se les reserva el trabajo del campo y el comercio¹⁹⁸⁶, y a los *sùdras* el servicio: “los deberes naturales de los *vaisyas* son la agricultura, la ganadería y el comercio. Y el deber natural de los *sùdras* es el servicio”¹⁹⁸⁷. Todo ello comporta una estratificación social y de las actividades humanas. También las *Leyes de Manú* nos refieren esta diversidad de funciones de las diversas castas haciendo referencia a las partes del cuerpo¹⁹⁸⁸.

Pero las diferencias entre las cuatro castas no está únicamente en el trabajo o labor social o ubicación dentro de la sociedad, también se da una diferenciación espiritual que afecta de lleno a la espiritualidad hindú o, mejor dicho, a su expresión y vivencia¹⁹⁸⁹. Y

¹⁹⁸² BU, I, IV, 15.

¹⁹⁸³ BG, XVIII, 42.

¹⁹⁸⁴ Cf. S.N. DASGUPTA, *La mística hindú*, 107.

¹⁹⁸⁵ BG, XVIII, 43.

¹⁹⁸⁶ Cf. *Ibíd.*, 107.

¹⁹⁸⁷ BG, XVIII, 44.

¹⁹⁸⁸ Cf. *Leyes de Manú*, I, 87-91.

¹⁹⁸⁹ Cf. J. RUIZ CALDERÓN, *Breve historia del hinduismo*, 152-154.

no tiene nada que ver con el concepto de clase social que ha dominado gran parte de la historia de Occidente, en el hinduismo es algo más profundo que responde a un orden cósmico¹⁹⁹⁰. Aunque se reconozca a las tres últimas castas la posibilidad de ofrecer un sacrificio lo cierto es que en la tradición hindú solamente el *brahmán* puede ofrecer el sacrificio para todos¹⁹⁹¹. Por tanto, solo puede acceder al sacerdocio el *brahmán*, así el sacerdocio sacramental solo es accesible a la primera casta¹⁹⁹².

Las tres primeras castas son las consideradas nacidas por segunda vez, de tal modo que la salvación se alcanza, no únicamente por las buenas obras, sino que es necesario haber renacido al orden supratemporal¹⁹⁹³. Es decir, nos dirá Panikkar que “el sistema de castas no es tanto una división del trabajo que el hombre debe realizar para vivir en sociedad como una jerarquización de los deberes humanos para alcanzar la salvación”¹⁹⁹⁴. Así, el camino para salvarse es cumplir las obligaciones y deberes de la propia casta. Luego la salvación no podrá conseguirse de una vez, para lo cual serán necesarias diversas reencarnaciones hasta poder llegar a la salvación¹⁹⁹⁵. Lo más lúgubre del hinduismo, dirá Panikkar, es la expulsión del sistema de castas a una gran parte de la sociedad con la consiguiente formación de los parias o fuera-casta¹⁹⁹⁶. Como hemos podido observar el sistema de castas no es sólo sociológico sino que tiene un trasfondo espiritual de grandes consecuencias en la sociedad hindú.

8.3.2 Los cuatro estados

Una vez expuesto el sistema de castas, Panikkar procede a desarrollar la siguiente división cuátripartita. Son los denominados los cuatro estados, que a modo de resumen serían los cuatro estados

¹⁹⁹⁰ Cf. E. DELL'AQUILA, *El Dharma en el derecho tradicional de la India*, 39-40.

¹⁹⁹¹ Cf. AEH, 494.

¹⁹⁹² Cf. EH, 216.

¹⁹⁹³ Cf. AEH, 494.

¹⁹⁹⁴ Cf. EH, 217.

¹⁹⁹⁵ Cf. AEH, 494.

¹⁹⁹⁶ Cf. EH, 218.

interiores del proceso humano que ha de experimentar el hindú¹⁹⁹⁷. Lo cierto es que en una interpretación reciente, según Panikkar, a la cuádruple división de los Vedas en *Mantra*, *Brâhmana*, *Âranyaka* y *Upanisad* corresponde los cuatro estados de la vida espiritual del hombre en el hinduismo¹⁹⁹⁸. Al joven que inicia la vida le corresponde la recitación de los mantras, al hombre casado y jefe de familia, que cumple sus deberes sociales, se le asigna el ejercicio de los ritos contenidos en los *brâhmanas*, el ermitaño que se retira del mundo y que vive para cantar las alabanzas de Dios le corresponden los *âranyakas*, y en el último estadio lo único que conduce al hombre es la sabiduría mística contenida en las *Upanisads*¹⁹⁹⁹.

Hay diversas interpretaciones sobre los cuatro estados del hinduismo, al principio no se interpretaban como cuatro estadios que tenían que recorrerse uno después de otro sino como diferentes vocaciones a seguir según el *svadharma*²⁰⁰⁰. Otros autores han visto en las cuatro etapas el camino para saldar las tres deudas con las que todo hombre nace: la contraída con la divinidad, la contraída con los videntes y la contraída con los antepasados²⁰⁰¹. Otros han intentado ver los cuatro estados del hinduismo como una síntesis lograda entre la vida activa y la contemplativa para todos los hombres y también como una síntesis entre la vida secular y la opción ascética²⁰⁰². Estos cuatro estados buscarán armonizar dentro de la vida humana los instintos o tendencias constitutivas del ser humano, y ello enlazará con una dimensión de la espiritualidad hindú como es la síntesis y la armonía²⁰⁰³.

El primer estado es el del estudiante o *brahmacârya*²⁰⁰⁴. Que Panikkar lo aborda analizando la figura del novicio y del gurú o maestro. Así el primer estadio de la vida es la del novicio dedicado al conocimiento de la doctrina de la salvación y a la adquisición de todas

¹⁹⁹⁷ Cf. D. ACHARUPARAMBIL, *Espiritualidad hinduista*, 67-68.

¹⁹⁹⁸ Cf. EH, 220.

¹⁹⁹⁹ Cf. AEH, 495.

²⁰⁰⁰ Cf. EH, 222.

²⁰⁰¹ Cf. J.L. SÁNCHEZ NOGALES, *Aproximación a una teología de las religiones*, II, 146-147.

²⁰⁰² Cf. AEH, 495.

²⁰⁰³ Cf. EH, 222-223.

²⁰⁰⁴ Cf. AEH, 496.

las virtudes²⁰⁰⁵. Todo ello englobado en todo un plan de vida diario de oración, limosna, estudio y obediencia²⁰⁰⁶. Otra característica del *brahmacârya* es la castidad perfecta a lo que se une la espiritualidad yoga²⁰⁰⁷. Y puede durar de los 12 años a los 48, e incluso puede durar toda la vida²⁰⁰⁸.

Pero para realizar adecuadamente esta fase del ser humano, Panikkar, siguiendo a toda la tradición hindú, nos dirá que hace falta la figura de aquel que guíe al joven en este camino, es decir, del gurú o maestro que entregará al que debe iniciar los tres cordones sagrados, una piel de antílope y la vara del *brahmán*²⁰⁰⁹. Ello es así porque solamente la enseñanza impartida por el gurú es la que sirve para llegar al conocimiento y, por ende, a la salvación²⁰¹⁰. La doctrina no puede ser adquirida únicamente por medio teórico sino que ha de ser comunicada a través del discipulado y en la relación maestro-discípulo²⁰¹¹. Aquí se encuentra la necesidad de una iniciación personal, que ha de ser guiada por otra persona que sea capaz de transmitir las doctrinas del conocimiento salvador²⁰¹². Panikkar, siguiendo las doctrinas de los textos hindúes, expone que sin maestro no hay fe posible ya que el conocimiento superior solamente puede venir mediante la comunicación vital del gurú²⁰¹³.

El gurú guiará al discípulo y le enseñará acomodándose a lo que pueda entender y soportar²⁰¹⁴. Pero será la gracia divina es el que en verdad conduce, al *âtman* solo lo puede alcanzar aquel que el propio *âtman* escoja. Al mismo tiempo, el gurú se guardará de enseñar otra doctrina distinta a la tradicional y perenne, el gurú no enseña una doctrina sino que hace partícipe de su experiencia espiritual al

²⁰⁰⁵ Cf. J.L. SÁNCHEZ NOGALES, *Aproximación a una teología de las religiones*, II, 147.

²⁰⁰⁶ Cf. EH, 225.

²⁰⁰⁷ Cf. D. ACHARUPARAMBIL, *Espiritualidad hinduista*, 106-107.

²⁰⁰⁸ Cf. AEH, 496.

²⁰⁰⁹ Cf. E. DELL'AQUILA, *El Dharma en el derecho tradicional de la India*, 42.

²⁰¹⁰ Cf. EH, 226.

²⁰¹¹ Cf. J. AUBOYER, *La vida cotidiana en la India Antigua. Desde el siglo II a. de C. hasta el siglo VII d. de C.*, Buenos Aires 1961, 207-212 (=J. AUBOYER, *La vida cotidiana en la India Antigua*).

²⁰¹² Cf. AEH, 496.

²⁰¹³ Cf. EH, 227.

²⁰¹⁴ Cf. AEH, 497.

discípulo²⁰¹⁵. El gurú no busca discípulos o desea tener seguidores, es el discípulo el que buscando a Dios se tropieza con la persona del gurú, y le pide que le acompañe²⁰¹⁶. La figura del gurú concede al hinduismo un carácter personal e individual, transmitida de maestro a discípulo²⁰¹⁷. No hay vida religiosa sin maestro espiritual²⁰¹⁸, y unido al hecho que apenas hay organización permite que la jerarquía hindú sea únicamente de orden carismático y espiritual²⁰¹⁹. Así, el “santo” es la única autoridad en el hinduismo²⁰²⁰. Al finalizar esta etapa el discípulo adquiere el nombre de *snâtaka*, es decir, “el que se ha lavado”,²⁰²¹.

El segundo estado es el denominado *grhastha* o el ciudadano²⁰²². Cuando se considera que el joven estudiante, el *brahmacârya*, ha alcanzado la madurez suficiente, éste vuelve al mundo²⁰²³. Entonces se integra en la vida social de la comunidad, vida que se encuentra regulada: se casa²⁰²⁴, se dedica a vivir de su trabajo, honra a los huéspedes, ejercita la piedad con todos, ofrece los sacrificios diarios, es decir, se convierte en un buen hindú²⁰²⁵. Él se convierte en un padre de familia y jefe de la casa²⁰²⁶, su obligación es proveer las necesidades de los suyos y su felicidad, y mantener el culto doméstico²⁰²⁷. Como el hinduismo no es ajeno a las preocupaciones y tensiones de la vida de este mundo el *grhastha* se dedicará a la política²⁰²⁸. La riqueza y el amor humano serán las características del hombre secular, es decir, del *grhastha* del hombre que se preocupa de todos los asuntos mundanos²⁰²⁹. Su espiritualidad

²⁰¹⁵ Cf. EH, 228.

²⁰¹⁶ Cf. AEH, 497.

²⁰¹⁷ Cf. EH, 231.

²⁰¹⁸ Cf. J. AUBOYER, *La vida cotidiana en la India Antigua*, 213-214.

²⁰¹⁹ Cf. AEH, 498-499.

²⁰²⁰ Cf. EH, 232.

²⁰²¹ Cf. E. DELL'AQUILA, *El Dharma en el derecho tradicional de la India*, 43.

²⁰²² Cf. AEH, 499.

²⁰²³ Cf. EH, 232.

²⁰²⁴ Cf. *Ibíd.*, 217-227.

²⁰²⁵ Cf. AEH, 499.

²⁰²⁶ Cf. EV, 426-435.

²⁰²⁷ Cf. *Ibíd.*, 43.

²⁰²⁸ Cf. EH, 233.

²⁰²⁹ Cf. AEH, 499.

esta en conexión con lo que Panikkar ha desarrollado ampliamente y que denomina Secularidad Sagrada²⁰³⁰.

El tercer estado es el ermitaño o *vânaprastha*²⁰³¹. Este modelo humano es el de aquel que se retira del mundo, es el que se establece en el bosque²⁰³². Sucede cuando el *grhastha*, pasados los años, ve que su familia ha salido adelante y puede contemplar a sus nietos, decide dejarlo todo y se retira a un lugar fuera de las preocupaciones mundanas para dedicarse al ascetismo²⁰³³. Volverse delgado por la austeridad, dormir al aire libre, ayunar a menudo o alimentarse durante la noche²⁰³⁴, pueden ser algunas de las prácticas del *vânaprastha*. El sentido de esta opción se encuentra en tres características: aligerarse de las cargas de la vida civil, dejar sitio a las futuras generaciones y prepararse para la liberación final²⁰³⁵. Este modelo de ermitaño no se asimilable a la figura del ermitaño de las tradiciones monásticas del cristianismo²⁰³⁶. El del hinduismo no es un célibe que vive en soledad, él puede llevarse a la mujer, se puede instalar con cierta comodidad en el bosque y allí recibir visitas de amigos²⁰³⁷.

Pero ello no excluye la ascesis y la penitencia, todo lo cual propicia la aparición de ascetas famosos que atraen a personas distinguidas e incluso surgieron asociaciones de ascetas ermitaños²⁰³⁸. Pero lo cierto es que en la India se practican diversas formas de retirarse de la vida activa para dedicarse a la contemplación, algunos se irán a lugares santos, como Benarés, para prepararse allí para la muerte y otros lo harán en sus propias casas pero sin trabajar²⁰³⁹. Su espiritualidad se basa en la idea de que la vida está ahí para ser vivida, es decir, la vida tiene sentido por sí misma y no en la medida que está

²⁰³⁰ Cf. R. PANIKKAR, *El mundanal silencio*, Círculo de Lectores, Barcelona 2000, 56-85.

²⁰³¹ Cf. AEH, 499.

²⁰³² Cf. EH, 234.

²⁰³³ Cf. AEH, 499.

²⁰³⁴ Cf. E. DELL'AQUILA, *El Dharma en el derecho tradicional de la India*, 43.

²⁰³⁵ Cf. EH, 234.

²⁰³⁶ Cf. J.A. TESTÓN TURIEL, *El monacato en la diócesis de Astorga en los periodos antiguo y medieval. La Tebaida Berciana*, León 2008, 33-34.

²⁰³⁷ Cf. AEH, 499.

²⁰³⁸ Cf. EH, 235.

²⁰³⁹ Cf. AEH, 500.

en función de otra cosa añadirá Panikkar, “la vida tiene una profundidad que se nos escapa si no nos concentramos en vivirla”,²⁰⁴⁰.

Por último el cuarto estado es el monje o el *samnyâsa*²⁰⁴¹. En la India existe el impulso a buscar la vida de perfección juntamente con el desprendimiento absoluto de todo, por ello la figura del monje es profundamente atrayente en aquella cultura²⁰⁴². Ello provoca que muchos jóvenes deseen profesar este cuarto estado sin haber pasado y experimentado los anteriores²⁰⁴³. En la concepción hindú se acepta que esta vocación monástica no se podría sentir o percibir, ni anidar el deseo, por el candidato si su *karma* no estuviera purificado de apegos anteriores²⁰⁴⁴. Pero el camino adecuado para asumir este estado es haber pasado por los anteriores, incluso hacerlo o aspirar a él sin haber satisfecho los tres grandes deberes del hombre: sacrificio a los dioses, perpetuación de la casta y el estudio de los Vedas pueden acarrear el infierno²⁰⁴⁵.

Panikkar para desarrollar la vida monástica dentro de la espiritualidad hindú utiliza los textos contenidos en el *Bhagavad Gîtâ*. Así, destaca que todo el capítulo sexto de dicha obra²⁰⁴⁶ es una descripción del verdadero *samnyâsa* o también llamado yoga²⁰⁴⁷. El verdadero yogui es aquél que ha renunciado al fruto de sus obras y también a sí mismo²⁰⁴⁸. El verdadero camino de la meditación (dhyana-yoga) se ha conseguido cuando se abandona todo pensamiento sobre las cosas, todo apego a las cosas y todo apego a las obras²⁰⁴⁹. También se verifica cuando uno se mantiene inmutable y sereno ante las sensaciones físicas y las espirituales: felicidad, sufrimiento, honor o desgracia²⁰⁵⁰. El yogui lo es cuando tiene controlados sus sentimientos y es libre ante la pobreza y la riqueza, de

²⁰⁴⁰ EH, 235.

²⁰⁴¹ Cf. AEH, 500.

²⁰⁴² Cf. J. AUBOYER, *La vida cotidiana en la India Antigua*, 259-261.

²⁰⁴³ Cf. EH, 236.

²⁰⁴⁴ Cf. AEH, 500.

²⁰⁴⁵ Cf. *Leyes de Manú*, VI, 33-36.

²⁰⁴⁶ BG, VI, 1-47.

²⁰⁴⁷ Cf. AEH, 500.

²⁰⁴⁸ Cf. BG, VI, 1.

²⁰⁴⁹ Cf. BG, VI, 4.

²⁰⁵⁰ Cf. BG, VI, 7.

él se dice que está absorto en el Ser²⁰⁵¹. El verdadero *samnyâsa* o es el que considera por igual al amigo que al enemigo, al que le ha hecho bien como al que le ha hecho mal²⁰⁵², vive en la indiferencia emocional en la que no le afecta nada ni nadie²⁰⁵³. De este modo, la mente del ser se centra en la contemplación serena del Ser²⁰⁵⁴, vivir en el Ser supremo es la gran alegría del *samnyâsa*.

El monje renuncia a los tres mundos: la tierra, el cielo y el infierno, nos dirá Panikkar, para buscar solamente el mundo del absoluto, por ello deja todos seres e incluso el deseo de adquirir perfección²⁰⁵⁵. Por esta razón el *samnyâsa* deja de participar en los sacrificios y renuncia a todos los ritos, incluso no medita en lo que no deviene²⁰⁵⁶. El *samnyâsa* al final romperá todos los lazos del mundo, materiales y espirituales²⁰⁵⁷. Todo ello no será óbice para que los *samnyâsa* aunque con una vocación de solitarios formen familias de monjes o asociaciones de *sâdhu*²⁰⁵⁸.

Por último Panikkar afirmará, a modo de resumen, que la esencia del monaquismo hindú es la realidad contemplativa, junto con su tendencia acósmica y escatológica²⁰⁵⁹. El monje ya no es de este mundo, ha muerto a él, por ello no tiene ni espera nada de la sociedad lo que circunda, ni que lo acepte de un modo o de otro, incluso no dará nunca las gracias ya que ello supondría iniciar una relacionalidad o ligación con el mundo²⁰⁶⁰.

8.3.3 Los cuatro valores

Panikkar destaca la falsa mentalidad de considerar al hinduismo como una religión que se ha desentendido del mundo, sin embargo nuestro autor realiza una defensa a ultranza del hinduismo

²⁰⁵¹ Cf. BG, VI, 8.

²⁰⁵² Cf. BG, VI, 9.

²⁰⁵³ Cf. E. DELL'AQUILA, *El Dharma en el derecho tradicional de la India*, 43-44.

²⁰⁵⁴ Cf. BG, VI, 20.

²⁰⁵⁵ Cf. AEH, 501.

²⁰⁵⁶ Cf. EH, 238.

²⁰⁵⁷ Cf. AEH, 501.

²⁰⁵⁸ Cf. EH, 239.

²⁰⁵⁹ Cf. AEH, 502.

²⁰⁶⁰ Cf. EH, 239-240.

como religión que sí tiene en cuenta la realidad temporal²⁰⁶¹. De hecho toda religión posee en su seno un cierto carácter negador del mundo cierta dimensión escatológica, que sería propio del hecho religioso en su conjunto y no del hinduismo de forma exclusiva²⁰⁶². Por eso resulta falsa la mentalidad, en gran parte originada en el mundo occidental, que pretende presentar al hinduismo como una religión solamente preocupada de los valores ultraterrenos y definirla como negadora de la realidad temporal²⁰⁶³. Las dos dimensiones se encuentran presentes en la espiritualidad hindú y pretende establecer una síntesis entre estas dos tendencias constitutivas de toda religión²⁰⁶⁴.

Ya en las leyes de Manú se establece una diferencia entre goce mundano (*abhyudaya*) y beatitud suprema (*nihsreyasa*) ambos son los dos fines a los que conduce el camino del deber²⁰⁶⁵. Siguiendo esta división Panikkar distingue dos grupos de valores, en el primero se encontrarían: amor, riqueza y deber y en el segundo: salvación eterna o felicidad suprema²⁰⁶⁶. Procedemos a describirlos exponiendo el pensamiento de Panikkar sobre cada uno de ellos.

El primero es el *kâma* o placer sensual. Hace referencia al amor sensual, en especial al sexual²⁰⁶⁷. Es muy importante destacar que cuando en el hinduismo se habla de placer sexual o deseo carnal no se habla únicamente de erotismo sino de algo mucho más profundo y sacral²⁰⁶⁸. En el hinduismo se tiene una valoración muy positiva de esta tendencia humana fundamental, y es un valor que hay que realizar en los límites señalados por el *dharma*²⁰⁶⁹. En el ascetismo hindú el *kâma* no tiene un valor negativo, sino que el fin es conseguir la evolución de la conciencia y la voluntad del hombre para que el *kâma* ya no se presente como deseable²⁰⁷⁰.

²⁰⁶¹ Cf. EH, 241-242.

²⁰⁶² Cf. AEH, 502.

²⁰⁶³ Cf. EH, 242.

²⁰⁶⁴ Cf. AEH, 502.

²⁰⁶⁵ Cf. *Leyes de Manú*, XII, 88.

²⁰⁶⁶ Cf. AEH, 503.

²⁰⁶⁷ Cf. EH, 243.

²⁰⁶⁸ Cf. AEH, 503.

²⁰⁶⁹ Cf. EH, 243.

²⁰⁷⁰ Cf. AEH, 503.

El *kâma* tiene un valor eminentemente religioso, con una fuerza simbólica muy superior a la pura psicología o al erotismo²⁰⁷¹. En las *Upanisads* el acto sexual es considerado como un verdadero sacrificio²⁰⁷², ya que el sacrificio en el mundo hindú es la esencia de la vida religiosa, por el que se traspasa el plano de lo terreno a lo religioso, divino o eterno, como consecuencia a la actividad sexual se le otorgará un valor cultural²⁰⁷³. En la espiritualidad hindú el objetivo no es espiritualizar la dimensión carnal de la sexualidad, vaciándola de pasión, sino de realizar el acto sexual en un estado superior de conciencia inherente a cualquier acción sacra²⁰⁷⁴. De este modo, el gran peligro sería una visión puramente profana y desconectada de todo²⁰⁷⁵.

El segundo de los valores es la riqueza o *artha*²⁰⁷⁶. El otro gran deseo del ser humano es la denominada voluntad de poder, cuya expresión máxima es la riqueza²⁰⁷⁷. Por ello el deseo de riqueza no será considerado inmoral por el hinduismo y se aceptará todo lo que ello lleva consigo. En el hinduismo existirán los *artha-sâstra*²⁰⁷⁸ que son tratados que abordan el modo de adquirir riqueza y cómo llegar al dominio de la realidad pública: política y economía²⁰⁷⁹. El deber del padre de familia es adquirir la riqueza necesaria para sostener a su familia²⁰⁸⁰ y cumplir el resto de sus deberes sociales²⁰⁸¹. La riqueza en el hinduismo es signo de espiritualidad y de bondad²⁰⁸². Pero lo más importante de este valor al tener riqueza es que proporciona la auto-suficiencia necesaria para la libertad²⁰⁸³.

El tercero de los valores es el *dharma* o virtud, complejo concepto que ya abordamos a la hora de explicar lo que era el

²⁰⁷¹ Cf. EH, 244.

²⁰⁷² Cf. BU, III, VI, 3.

²⁰⁷³ Cf. BU, III, VI, 1-21.

²⁰⁷⁴ Cf. EH, 244.

²⁰⁷⁵ Cf. AEH, 503.

²⁰⁷⁶ Cf. EH, 245.

²⁰⁷⁷ Cf. AEH, 504.

²⁰⁷⁸ Cf. EH, 245.

²⁰⁷⁹ Cf. AEH, 504.

²⁰⁸⁰ Cf. EV, 406.

²⁰⁸¹ Cf. EH, 245.

²⁰⁸² Cf. AEH, 504.

²⁰⁸³ Cf. EH, 245.

hinduismo para Raimon Panikkar. Aquí escoge una definición de *dharma* que está en la línea de la virtud y de la perfección humana²⁰⁸⁴, el mismo Panikkar nos dirá: “el fin del hombre no es sólo el de satisfacer su doble deseo de placer y de poder, sino que estriba también en adquirir aquella perfección humana que le permitirá ser plenamente hombre”²⁰⁸⁵. En el *Mahâbhârata* se distinguen ocho vías del *dharma* cuatro culturales (sacrificio, oración vocal, don –de sí mismo y de sus bienes– y, por último, ascetismo) y cuatro morales (veracidad, paciencia, dominio de sí mismo, no-concupiscencia). Están son las virtudes que hacen al hombre virtuoso²⁰⁸⁶. La cúspide del *dharma* sería la verdad en la tradición puránica, todo el universo se sostendría en la verdad en esta tradición hindú²⁰⁸⁷. Y a través de la verdad el *dharma* se convierte en el orden óntico del universo²⁰⁸⁸.

Y por último, el cuarto de los valores es la liberación o *moksa*²⁰⁸⁹. El fin del hombre es la beatitud suprema y se asimila a la absoluta liberación de cualquier atadura terrenal o terrenal, incluso de cualquier realidad creada o contingente²⁰⁹⁰. Todo en la espiritualidad, teología y filosofía hindú conduce y está ordenado a este fin²⁰⁹¹. El *moksa* está por encima del *kâma*, del *artha* y del *dharma*, y significa la liberación del ciclo de las existencias, del *samsara* temporal y la extinción de cualquier adherencia o resto karmático que nos tenga apegados a la realidad contingente²⁰⁹².

Aunque es un elemento fundamental del hinduismo, lo cierto es que cada escuela ha desarrollado su propia concepción sobre la esencia de la liberación²⁰⁹³. Pero en la mente hindú la liberación es absoluta y sin rastro de apego temporal alguno²⁰⁹⁴. *Moksa* es la realización del propósito de cada individuo, cuando alcanzamos la

²⁰⁸⁴ Cf. AEH, 504.

²⁰⁸⁵ Cf. EH, 246.

²⁰⁸⁶ Cf. AEH, 504.

²⁰⁸⁷ Cf. EH, 246.

²⁰⁸⁸ Cf. AEH, 504.

²⁰⁸⁹ Cf. EH, 248.

²⁰⁹⁰ Cf. BU, 4, 3-7; 15-21.

²⁰⁹¹ Cf. AEH, 504.

²⁰⁹² Cf. EH, 248.

²⁰⁹³ Cf. AEH, 505.

²⁰⁹⁴ Cf. EH, 249.

perfección, la existencia histórica llega a su fin²⁰⁹⁵. Por ello *moksa* es también la unión y la unidad perfecta con *Brahman*, es decir, en Dios todo es Dios y fuera de Él no hay y no puede haber nada, si la unión con Dios es real no puede haber distinción por ello en el seno de la divinidad no puede haber discriminación de ningún tipo, y la visión de Dios no puede ser la contemplación del mismo como si fuera un objeto²⁰⁹⁶. El hinduismo distingue entre el estado de beatitud subjetiva aunque perfecta y la total unidad con el Absoluto²⁰⁹⁷.

La gran preocupación de la espiritualidad hindú se encuentra en la experiencia de la realidad absoluta no desde un punto de vista humano sino desde la perspectiva del Absoluto mismo²⁰⁹⁸. Se trata de la realidad absoluta habiendo dejado a tras las buenas y las malas obras, el placer y el sufrimiento²⁰⁹⁹, prescindiendo de nuestra creaturalidad y buscando lo que está más allá de lo justo y lo injusto, independiente de toda posibilidad y fuera de todo pasado y futuro²¹⁰⁰.

Panikkar añadirá que los conceptos de *nirvrtti* y de *nirvâna* complementan la concepción hindú de la salvación y de la liberación total²¹⁰¹. Para la descripción de cielo hindú Panikkar seguirá muy de cerca el *Bhagavad Gîtâ*, en donde dice que es el estado de divinización: “estar establecido en el absoluto. Cuando se ha llegado allí, ya no se tienen más dudas”²¹⁰², allí se está junto a *Brahman* y de participa del *Brahma-nirvâna*²¹⁰³, así cuando “los sabios que han diluido las imperfecciones, tienen bajo control los sentidos y la mente y se dedican al bien de todos, entran en la liberación de lo Absoluto”²¹⁰⁴, así los que están libres de todo deseo y de cólera, han dominado su mente y han logrado descubrir el Ser están liberados totalmente en el Absoluto²¹⁰⁵. El *Dhammapada* dirá que la suprema

²⁰⁹⁵ Cf. RADHAKRISHNAN, *La concepción hindú de la vida*, 79.

²⁰⁹⁶ Cf. AEH, 505.

²⁰⁹⁷ Cf. EH, 249.

²⁰⁹⁸ Cf. AEH, 506.

²⁰⁹⁹ Cf. KathU, I, 2, 12.

²¹⁰⁰ Cf. KathU, I, 2, 14.

²¹⁰¹ Cf. EH, 251.

²¹⁰² BG, II, 72.

²¹⁰³ Cf. AEH, 507.

²¹⁰⁴ BG, V, 25.

²¹⁰⁵ Cf. BG, V, 26.

felicidad es el *nirvâna* ²¹⁰⁶. Así este estado eterno en palabras de Panikkar es eterno e inmutable, sin retorno, perfecto y lleno de paz suprema. El *Bhagavad Gîtâ* nos habla de la divinización, de llegar a ser *Brahman* de convertirse en *Brahman* por contacto con Él. Es la liberación. El último mensaje del *Bhagavad Gîtâ* es refugiarse en Dios que nos ama ²¹⁰⁷, Él nos librará de toda atadura si abandonamos todas las prácticas y deberes y encontramos en Él nuestro refugio ²¹⁰⁸.

8.3.4 Las cuatro dimensiones de la realidad

Panikkar prosigue su exposición de la espiritualidad hindú, abordando las cuatro dimensiones de la realidad. Tomando los textos hindúes enuncia que el *Brahman* posee cuatro cuartos ²¹⁰⁹ y cuando el *âtman* se ha identificado con él se puede afirmar que el *âtman* tiene cuatro dimensiones ²¹¹⁰, de las que se podría extraer la doctrina de las cuatro dimensiones de la realidad ²¹¹¹. Pero antes de exponer esta doctrina, hemos de aclarar que en la mentalidad de la India, en rigor, no existen grados de la realidad ya que la realidad es una ²¹¹², en cambio la verdad sí que tiene varios grados, dirá Panikkar, por ello a lo sumo podemos hablar de grados de verdad ²¹¹³.

Raimon Panikkar pone en relación la salvación con la realidad. Ya que salvación significa realización, es decir, llegar a la realidad, unirse a ella, conocerla, pero con la salvedad que la realidad no admite ningún devenir y tampoco diferentes grados ²¹¹⁴. Por ello el concepto para expresar el significado de salvación sería el de descubrimiento, y se vendría a definir salvación como el descubrimiento de la realidad, materia que se encuentra cubierta por el velo de la ignorancia y de la inautenticidad y que se descubre por medio de la enseñanza impartida

²¹⁰⁶ Cf. Dh, XV, 203 y 204.

²¹⁰⁷ Cf. BG, XVIII, 65.

²¹⁰⁸ Cf. BG, XVIII, 66.

²¹⁰⁹ Cf. EH, 252.

²¹¹⁰ Cf. MandU, 2.

²¹¹¹ Cf. AEH, 507.

²¹¹² Cf. EH, 254.

²¹¹³ Cf. R. PANIKKAR, *Il mistero del culto nell'induismo e nell cristianesimo*, en *Opera Omnia, Volume VII. Induismo e cristianismo*, Milán 2018, 264-267 (=MCIC).

²¹¹⁴ Cf. EH, 257.

por la religión²¹¹⁵, dirá Panikkar. Un descubrimiento de la realidad que a pesar de estar ahí y de ser inmutable, se encuentra cubierta por el estado temporal y aparente de la propia realidad²¹¹⁶. Raimon Panikkar considera que esta teoría de la realidad hindú puede ser una de las grandes aportaciones a la teología cristiana²¹¹⁷.

La idea central del *Mândûkya-Upanisad* al describir los cuatros estados de la realidad es presentarlos como una explicitación de la palabra mística “AUM”²¹¹⁸, que contiene en si todo lo presente, pasado y futuro²¹¹⁹ y que se identifica con el mismo *âtman*²¹²⁰. El mantra “AUM” representaría la realidad última en toda su plenitud y en donde se podría experimentar de nuevo la unidad sin separación²¹²¹. Con tales premisas, pasamos a describir y explicitar las cuatro dimensiones de la realidad en el pensamiento hindú de Panikkar.

La primera dimensión es el mundo físico o *vaisvânara*, es la dimensión patente del hombre, es el estado de vigilia que conoce los objetos exteriores y posee siete miembros y diecinueve órganos, y que se complace en lo tangible y material²¹²². Los siete miembros del cuerpo macrocósmico forman el macrocosmos que podemos llamar mundo físico²¹²³. Y existe una correlación entre los miembros del hombre y los del universo material y las *Upanisads* enumeran once: la cabeza, ojos, el respiro, el torso corporal, la vejiga, los pies, el pecho, los cabellos, el corazón, la mente y la boca²¹²⁴. Por su parte los diecinueve órganos están compuestos por los cinco sentidos, los cinco órganos de la acción, los cinco aspectos de la respiración vital y los cuatro órganos del conocimiento: la mente, el intelecto, la conciencia del yo y el pensamiento²¹²⁵.

²¹¹⁵ Cf. AEH, 508.

²¹¹⁶ Cf. EH, 257.

²¹¹⁷ Cf. AEH, 509.

²¹¹⁸ Cf. EH, 259.

²¹¹⁹ Cf. MandU, 1.

²¹²⁰ Cf. MandU, 12.

²¹²¹ Cf. J.L. SÁNCHEZ NOGALES, *Aproximación a una teología de las religiones*, II, 139.

²¹²² Cf. MandU, 3.

²¹²³ Cf. AEH, 510.

²¹²⁴ Cf. CU, V, 18, 2.

²¹²⁵ Cf. EH, 261.

Por tanto la primera dimensión de la realidad es la realidad física, el mundo exterior sensible²¹²⁶, toda ella es parte del *Brahmán*, y es toda experiencia de la realidad que se tiene cuando se está en estado de vigilia, es decir, cuando se está despierto²¹²⁷. Pero para mentalidad hindú sería un error pensar que el mundo físico es toda realidad, en una buena formación espiritual hindú hay que enseñar a trascender lo que arrojan tanto los sentidos externos como los internos²¹²⁸, nos dirá Panikkar. Todo lo que se conoce por medio de los sentidos no es más que una introducción a la vida espiritual y debe ser superado inmediatamente, ya que es un cuarto de la realidad y el cuarto más bajo²¹²⁹. Panikkar lo muestra explicando que la oración no puede limitarse a hacer funcionar la razón porque no sería nunca una oración religiosa sino una simple especulación natural²¹³⁰.

La segunda dimensión es el mundo ideal o *taijasa*²¹³¹. Esta segunda dimensión de la realidad se nos revela en el estado onírico y penetramos en ella a través de los sueños²¹³². La cuestión que se dilucida es la adecuación entre nuestro pensar y el objeto que pretendemos conocer, entre la idea del objeto y el objeto en sí²¹³³. En la mentalidad hindú habría una inadecuación entre las cosas externas y nuestro pensar en ellas, por lo que se abrirían dos caminos: el sendero de las cosas o el del pensamiento, de modo que se le puede dar más valor a uno o al otro²¹³⁴. Pero la originalidad especulativa de la India en este campo se ubica en este punto. Se afirma que hay que purificar el pensamiento humano sobre las cosas de su dependencia de ellas²¹³⁵. Y el sueño en un ámbito ideal para ello ya que allí el pensamiento es señor y las cosas se amoldan a nuestro pensar sobre ellas, pero aun así la actividad onírica es dependiente de las cosas, y se la aceptaría como

²¹²⁶ Cf. AEH, 510

²¹²⁷ Cf. EH, 261.

²¹²⁸ Cf. AEH, 511

²¹²⁹ Cf. EH, 262.

²¹³⁰ Cf. AEH, 511.

²¹³¹ Cf. EH, 262.

²¹³² Cf. MandU, 4 y 10.

²¹³³ Cf. AEH, 511.

²¹³⁴ Cf. EH, 263.

²¹³⁵ Cf. AEH, 511.

una experiencia de tránsito para liberarse de la cosas y llegar a una actividad intelectualmente libre²¹³⁶.

La misma palabra *taijasa* (luminoso) tiene relación con adentrarse en el elemento ígneo de todas las entidades, es decir, en el contenido ideal de las cosas y separado de la apariencia material²¹³⁷. Sobre esta dimensión sutil basará la escuela de espiritualidad del yoga su técnica de liberación del hombre²¹³⁸. Para la mentalidad de la espiritualidad que Panikkar desea expresar sobre el hinduismo el dirá que lo interesante es reconocer una realidad ideal más pura que la material e independiente de ella hasta un cierto punto, de tal manera que la conciencia no se limita sólo al estado de vigilia sino que va más allá²¹³⁹. Es reconocer la función autónoma del mundo ideal y admitir su superioridad²¹⁴⁰.

Panikkar continua con su disertación sobre la dimensiones de la realidad con la tercera, que es el mundo espiritual o *prâjña*²¹⁴¹. Los dos estados anteriormente descritos manifiestan dos dimensiones externas de la realidad. Ahora profundizamos un poco más, pero hemos de tener en cuenta que existe una complementariedad entre las cuatro dimensiones, y que en cierto modo cada una de ellas está incluida en las otras tres²¹⁴². Quien alcanza una determinada dimensión ya no puede ver la realidad desde la dimensión anterior²¹⁴³. Los textos hindúes describen esta dimensión: "...este estado de sueño profundo, en el que se es conciencia y nada más, gozo de la beatitud, disfrute de la beatitud, el rostro vuelto del pensamiento, es *prâjña*, el tercer cuarto"²¹⁴⁴; "Cuando un hombre duerme, se dice que ha alcanzado su ser. Ha ido a sí mismo, por eso dice que duerme. Ha ido a sí mismo"²¹⁴⁵.

²¹³⁶ Cf. BS, III, 2, 1.

²¹³⁷ Cf. EH, 264.

²¹³⁸ Cf. AEH, 512.

²¹³⁹ Cf. EH, 264.

²¹⁴⁰ Cf. BS, III, 2, 1-6.

²¹⁴¹ Cf. AEH, 512.

²¹⁴² Cf. EH, 265-266.

²¹⁴³ Cf. AEH, 512.

²¹⁴⁴ Cf. MandU, 5.

²¹⁴⁵ Cf. CU, VI, 8, 1.

El sueño es el estado de inactividad, donde el deseo desaparece, por ello es el ámbito ideal para alcanzar el estado puro de inactividad intelectual en el cual se puede alcanzar la comunión con el ser, y en donde la comunión entre el objeto y el sujeto, el cognoscente y el conocido se da de forma plena²¹⁴⁶. En esta tercera dimensión desaparecen las formas particulares de las cosas y la realidad no se encuentra dispersa en la multiplicidad de objetos sino que es unitaria²¹⁴⁷. Tiene lugar la unificación de toda la realidad y de toda experiencia de la misma, ya no hay diferencia entre sujeto y objeto²¹⁴⁸. Cuando se ha descubierto esta dimensión de la realidad se ha descubierto a Dios, al señor del universo, al que sostiene todo el orden creado: *Īsvara*²¹⁴⁹. “Ese es el señor de todo, ése es el que lo conoce todo, ése es el que gobierna el interior, la matriz de todo, el nacimiento y la extinción de los seres”²¹⁵⁰.

El descubrimiento de Dios no es un esfuerzo de la razón sino un penetrar en la realidad, que es olvidarse de todo, dejando toda actividad intelectual, ideas o pensamientos, y el modelo sería desnudarse en el sueño profundo, sin sueños, sin pensamientos y sin preocupaciones²¹⁵¹. Es solamente la entrega rendida al ser, es el camino existencial que nos abre la puerta a descubrir al Señor, al Dios vivo, muy distinto del motor inmóvil, nos dirá Panikkar²¹⁵².

Lo que interesa a la India es la realidad misma y en sí misma, es decir, lo que la cosa es en sí. Para llegar a ello debemos trascender cualquier perspectiva humana nuestras como cualquier punto de vista relativo. Dios es señor de otro y no de sí mismo, es causa de otro y no de sí mismo, y es Dios para nosotros y no para sí mismo²¹⁵³. La espiritualidad hindú ha entrado por esta misteriosa senda y no ha cesado hasta perderse en el Dios abscondito. Ha penetrado en el misterio del “Silencio”²¹⁵⁴.

²¹⁴⁶ Cf. AEH, 513.

²¹⁴⁷ Cf. EH, 266.

²¹⁴⁸ Cf. AEH, 513.

²¹⁴⁹ Cf. EH, 266.

²¹⁵⁰ Cf. MandU, 6.

²¹⁵¹ Cf. EH, 267.

²¹⁵² Cf. AEH, 513.

²¹⁵³ Cf. EH, 268.

²¹⁵⁴ Cf. AEH, 514.

La última de las cuatro dimensiones es el mundo trascendente o *turîya*. Su importancia radica en que siendo el cuarto pie de *Brahman* corresponde a los tres cuartos de él, es decir, los tres primeros cuartos ya descritos nos descubren tan solo un cuarto de lo que es la realidad, en cambio este cuarto nos desvela las tres cuartas partes de la realidad²¹⁵⁵. Para acceder a ella hemos de abandonar y superar nuestra forma natural de pensar. Y es una región que está más allá del tercer estado de la existencia que se desvela en el sueño profundo²¹⁵⁶. Y el órgano que nos permite adentrarnos por este camino en busca del *Brahman* incondicionado es la fe, intuición, luz, iluminación o realización²¹⁵⁷.

Este último cuarto no es conocimiento interior o conocimiento exterior, no es una masa pura de conciencia, no es ni conocimiento ni no conocimiento, dirá Panikkar. Va mucho más allá, es invisible, inefable, incomprensible, indeductible, impensable, indescribible. Constituye la esencia de la conciencia del *âtman*, es decir, cesación de cualquier manifestación, es paz, benignidad, sin dualismo es el *âtman*, el que tiene que ser sabido²¹⁵⁸. Panikkar lo tomará de las *Upanisads*:

“Lo que no es conciencia del interior ni conciencia del exterior, ni conciencia de ambos ni conciencia a secas, ni conciencia ni no conciencia; lo que es invisible, inasequible, inasible, carente de señal, que no puede ser pensado ni mostrado, cuya esencia inmovible es la certeza de su propia unidad, que ha aquietado su expansión y es paz, benignidad y no dualidad: así se piensa el cuarto estado, ese es el *âtman*, eso es lo que hay que discernir”²¹⁵⁹

Panikkar dirá que los tres primeros estados están simbolizados en las tres letras de la sílaba mística AUM²¹⁶⁰; el cuarto no tiene ningún elemento y representaría la totalidad del AUM²¹⁶¹. Lo que está claro es que, de lo explicitado, el cuarto estado no es un grado

²¹⁵⁵ Cf. EH, 269.

²¹⁵⁶ Cf. AEH, 514.

²¹⁵⁷ Cf. EH, 269.

²¹⁵⁸ Cf. AEH, 514.

²¹⁵⁹ Cf. MandU, 7.

²¹⁶⁰ Cf. EH, 270.

²¹⁶¹ Cf. MandU, 12.

epistemológico que hace referencia a un tipo de conocimiento, sino a una dimensión más profunda y más verdadera de la realidad de modo que esta última contiene a las otras tres, como ya hemos mencionado, y hace irreales a las otras tres²¹⁶². *turiya* solamente puede ser buscado de una manera negativa y por negación de todos los atributos, pero sería un error confundirlo con la nada, al contrario, es la plenitud absoluta²¹⁶³.

Así, Panikkar afirma que lo importante para la espiritualidad india es el convencimiento de que esta esfera existe: es la pura trascendencia. La experiencia de la mística natural, la mística del yo cesan en el umbral del tercer estado²¹⁶⁴. A continuación se puede afirmar que sin la gracia no es posible alcanzar este cuarto estado, luego se podrá discutir, razonar, pensar qué es esta gracia o qué concepción podemos tener de la misma. También habrá que ver cómo se salva la personalidad humana del propio individuo y cuál es la formulación filosófica de dicha experiencia²¹⁶⁵. Pero no podemos negar la sobrenaturalidad y pura trascendencia del *Brahman* incondicionado y único realmente real. La espiritualidad hindú ha intentado saltar hasta lo trascendente y ver la realidad en sí misma sin ninguna referencia al ser contingente, a la creación²¹⁶⁶.

A modo de resumen, Panikkar ve en los cuatros estados descritos los cuatro grados de la vida espiritual en los que se pueden resumir las varias escuelas de espiritualidad del hinduismo. El primer grado en la vida espiritual es descubrir a Dios en las cosas del mundo sensible²¹⁶⁷. El segundo grado es el camino de la interioridad, que descubre la vacuidad e las cosas del mundo tal y como nos son dadas a nuestros sentidos²¹⁶⁸. La verdadera realidad está más allá de los sentidos, pero Dios sigue siendo en todas las cosas, las cuales ya no son queridas en sí mismas sino como peldaños que nos llevan hasta

²¹⁶² Cf. AEH, 515.

²¹⁶³ Cf. EH, 271.

²¹⁶⁴ Cf. AEH, 515.

²¹⁶⁵ Cf. EH, 271.

²¹⁶⁶ Cf. AEH, 515.

²¹⁶⁷ Cf. EH, 273.

²¹⁶⁸ Cf. A. VOLTINI, *Visión Mística*, Barcelona 2019, 67.

Él²¹⁶⁹. En el tercer grado ya no se ven las cosas en Dios sino a Dios en todas las cosas, lo importante ya solo es Dios, en cuanto creador, en cuanto ser, es el camino de la sabiduría²¹⁷⁰. En el cuarto grado Dios ya no parece como creador sino en sí mismo. Dios ya no es ni señor, ni creador, ni siquiera Dios. Ya no hay sabiduría, no hay deseo, no hay experiencia ni camino. Es la libertad absoluta y el silencio es total. Dios no es Dios porque ya no hay criaturas para quien serlo, ni identidad. Así comienza la vida intradivina²¹⁷¹.



²¹⁶⁹ Cf. AEH, 515.

²¹⁷⁰ Cf. EH, 273-274.

²¹⁷¹ Cf. AEH, 516.

CAPÍTULO 9: ESPIRITUALIDAD BUDDHISTA

9.1 ¿Qué es el Buddhismo para Raimon Panikkar?

La tercera tradición espiritual que experimentó Raimon Panikkar e influyó en su pensamiento y en su vida fue el Buddhismo. Como ya hemos indicado con anterioridad, Panikkar se siente a la vez cristiano, hindú y budhista. Así nos dirá: “He debido pasar por todas las fases por las que he transitado –la hindú, la budhista, la atea y la secular– para integrarlas todas nuevamente en ti, Señor Jesucristo”²¹⁷². Incluso, en el año 1995, llega a afirmar que después de décadas no ha renegado de su buddhismo, ni de otros compromisos anteriores, y que sigue siendo cristiano e hindú, aunque considera que aquí ha acabado su peregrinación²¹⁷³.

Las citas en sus diarios referentes al buddhismo son muchas; así, en el año 1964, le ronda la cabeza la idea de asentarse en una casa adyacente a la de Lama Govinda, promulgador del buddhismo tibetano, con el objetivo de pasar la vida dedicado en soledad, a la oración, a la contemplación y al estudio²¹⁷⁴. También menciona la libertad cristiana unida a la libertad budhista²¹⁷⁵. Y en el año 1969 pudo tratar personalmente al Dalai Lama²¹⁷⁶, al cual vuelve a visitar en el año 1979. En la conversación que mantienen, ambos reflexionan sobre la posibilidad de la continuidad del buddhismo tibetano en el

²¹⁷² Cf. R. PANIKKAR, *El agua de la gota. Fragmentos de los diarios*, Barcelona 2019, 139 (=DIA).

²¹⁷³ Cf. R. PANIKKAR, *El Silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, Madrid 2005, 15-16 (=SB).

²¹⁷⁴ Cf. DIA, 58.

²¹⁷⁵ Cf. DIA, 61.

²¹⁷⁶ Cf. DIA, 68.

mundo moderno²¹⁷⁷. Nuevamente vuelve a coincidir con él en Nueva Delhi en el año 1995, y pronuncia un discurso ante el líder budhista. En tal intervención, Panikkar se siente representante del cristianismo para rendir homenaje al espíritu del buddhismo encarnado en el Dalai Lama²¹⁷⁸.

El tema de Buddhismo lo trató en cursos seminarios y clases por todo el mundo, y también le dedicó muchas líneas en toda su obra escrita. De toda ella destacamos *El silencio del Buddha*²¹⁷⁹, obra de gran calado personal y espiritual, que sufrió todo un largo proceso de elaboración desde su primera edición en el año 1970 y que apareció con el título: *El silencio del Dios*²¹⁸⁰. En ella pretende poner en relación el mensaje de Buddha con la situación del hombre moderno, sin tener que renunciar ni a Cristo ni a las demás tradiciones²¹⁸¹. También tenemos que citar otros trabajos suyos, uno de los más interesantes es *Buddhismo e Ateísmo*²¹⁸², que es una contribución a una enciclopedia sobre el ateísmo contemporáneo publicada en Turín en el año 1970. Citamos otro título de temática budhista: *El silencio y la palabra. La sonrisa del Budha*²¹⁸³, obra en la que aborda la cuestión del silencio y que puede ser complementada con otro texto en el que se afronta este mismo asunto²¹⁸⁴, y otras obras de diálogo entre hinduismo, cristianismo y buddhismo²¹⁸⁵. También destacamos *La*

²¹⁷⁷ Cf. DIA, 135-136.

²¹⁷⁸ Cf. DIA, 222-223.

²¹⁷⁹ Cf. R. PANIKKAR, *El Silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, Madrid 2005, 523 págs.

²¹⁸⁰ Cf. R. PANIKKAR, *El Silencio del Dios*, Madrid 1970, 314 págs.

²¹⁸¹ Cf. SB, 16.

²¹⁸² Cf. R. PANIKKAR, *Buddhismo e Ateísmo*, en *L'Ateísmo Contemporáneo*, vol. IV, *Il Cristianesimo di fronte all'ateísmo*, Turín 1970, 449-476 (=BA).

²¹⁸³ Cf. R. PANIKKAR, *El silencio y la palabra. La sonrisa de Buddha*, en *Mito, Fe y Hermenéutica*, Barcelona 2007, 263-281 (=SPSB).

²¹⁸⁴ Cf. R. PANIKKAR, *El silencio de la palabra*, en *Mito, Fe y Hermenéutica*, Barcelona 2007, 283-296 (=SP).

²¹⁸⁵ Cf. R. PANIKKAR, *Diálogo budhista-cristiano. Sânyatâ-Plêrôma: la respuesta budhista y la cristiana a la situación humana*, en *Obras Completas*, VI. *Culturas y religiones en diálogo*, 2. *Diálogo intercultural e interreligioso*, Barcelona 2017, 271-296 (=DBC). R. PANIKKAR, *Vuoto e pienezza nella tradizioni buddhista, hindû e cristiana. Sânya – pârna – Plêrôma*, en *Opera Omnia*, Volume V. *Buddhismo*, Milán 2019, 17-21.

*fascinación del buddhismo*²¹⁸⁶, que es un prólogo a una obra del Dalai Lama, o una presentación a una edición del *Dhammapada* a cargo de Carmen Dragonetti²¹⁸⁷.

El buddhismo tiene un marcado carácter autobiográfico en la vida de Raimon Panikkar. Nuestro autor dirá expresamente: “yo conecto con Buddha”²¹⁸⁸. En el año 1996 se reedita su obra magna sobre el buddhismo: *El silencio del Buddha*, aunque, como él mismo dice, no es un libro sobre el buddhismo sino sobre la conciencia profunda del hombre contemporáneo²¹⁸⁹. Como ya hemos apuntado, en 1970, esta obra había aparecido con otro título, *El silencio del Dios*. Ya en la reedición del texto, veintiséis años después, Panikkar añade una introducción autobiográfica, en la que se identifica con el buddhismo²¹⁹⁰. Su peregrinación vital le lleva a esta concepción religiosa después de haber experimentado la confluencia del cristianismo y el hinduismo, ya que le quedaba por integrar en su pensamiento el ateísmo, como acontecimiento post-cristiano, y el buddhismo como realidad post-hindú²¹⁹¹. Para Raimon Panikkar “Ninguna cultura, ninguna religión puede resolver por sí sola el problema humano”²¹⁹². Todo ello hará necesario la necesidad de la fecundación mutua entre todas las tradiciones humanas, que Panikkar viene defendiendo desde hace decenios²¹⁹³.

La importancia del buddhismo y su adhesión al mismo es del todo incuestionable²¹⁹⁴, como ya hemos dicho, así nos lo deja entre ver en sus diarios, una relación que es intelectual y espiritual. De este modo dirá de sí mismo:

“Soy filósofo, y aunque puedo serlo de diversas tipologías, cada vez me inclino más hacia cierta filosofía buddhista.

²¹⁸⁶ Cf. R. PANIKKAR, *Introducción. La fascinación del buddhismo*, en XIV Dalai Lama, *Sobre Medio Ambiente*, Barcelona 1994, 7-23 (=IFB).

²¹⁸⁷ Cf. R. PANIKKAR, *Presentación*, en C. DRAGONETTI, *Dhammapada. La esencia de la sabiduría buddhista*, Barcelona 2000, 7-12.

²¹⁸⁸ Cf. DIA, 139.

²¹⁸⁹ Cf. SB, 20.

²¹⁹⁰ Cf. SB, 35-49.

²¹⁹¹ Cf. SB, 35.

²¹⁹² SB, 40-41.

²¹⁹³ Cf. SB, 41.

²¹⁹⁴ Cf. A. VOLPINI, *Visión Mística*, Barcelona 2019, 18.

Soy teólogo, y aunque partí de una filosofía estrictamente tomista, cada vez me inclino más hacia cierta forma de buddhismo historiado”²¹⁹⁵.

Así, a finales de la década de los años 60 expresa su relación en la realidad del buddhismo, aceptando una adhesión plena en los campos de la filosofía y de la teología. Pero no solo a ese nivel porque también cita el Buddhismo Zen como horizonte de experiencia personal²¹⁹⁶. Se referirá al Zen a la hora de relatar su práctica personal por el hecho de no tener un hogar fijo y concreto, y lo verá como una experiencia espiritual: “Como se dice en el Zen, el auténtico hogar es el lugar que no está en ninguna parte. Para mí es un hecho físico e histórico, además de ser una realidad espiritual”²¹⁹⁷.

La atracción de Occidente por el Buddhismo es una de las constantes más interesantes de todo el siglo XX, especialmente desde la década de los años 60. Panikkar es consciente de ello y llega a decir que esta atracción, que los occidentales sienten por el buddhismo, puede tener diversas razones:

“La atracción que los occidentales sienten por el buddhismo puede tener muchas causas inmediatas y concretas....Pero su última razón me parece ser debida a este sentido difuso y amorfo que la civilización occidental tiene de haber llegado al fin de su periplo, y que está consumiendo todos sus recursos, en todos los sentidos de la palabra”²¹⁹⁸.

Raimon Panikkar, a la hora de realizar un acercamiento a la explicación de lo que es el buddhismo, dice que el corazón el buddhismo es el *nirvâna* y sin *nirvâna* no podría haber buddhismo²¹⁹⁹, identificando de este modo *nirvâna* y buddhismo. La cuestión del *nirvâna* la analizaremos más adelante pero es importante aportar aquí este dato a la hora de explicar lo que el buddhismo es para nuestro

²¹⁹⁵ DIA, 64.

²¹⁹⁶ Cf. DIA, 72.

²¹⁹⁷ DIA, 85.

²¹⁹⁸ SB, 20.

²¹⁹⁹ Cf. SB, 97.

filósofo, un autor que se encuentra en sintonía con la concepción tradicional del *nirvâna* con respecto al buddhismo²²⁰⁰.

Panikkar acepta que el buddhismo es una religión, aunque en otros tiempos se ha puesto en tela de juicio esta afirmación, precisamente por su carácter eminentemente religioso, el buddhismo no quiere vincularse a ninguna doctrina y huye de cualquier tipo de especulación²²⁰¹, ya que para el propio Buddha el hecho de cultivar o usar la especulación o el raciocinio es un signo claro de no haber llegado a la meta que se pretende alcanzar²²⁰², incluso la misma especulación en la India muestra que no se ha alcanzado la meta²²⁰³. El camino a la salvación no será nunca el camino de la especulación sino la de la eliminación del dolor²²⁰⁴, y con ello la eliminación de toda limitación, contingencia y creaturalidad²²⁰⁵. Por ello para Panikkar el buddhismo no será nunca un camino puramente especulativo, ya que la respuesta consiste en no dar respuesta, ya que ninguna respuesta responde a nada²²⁰⁶.

Este posicionamiento ante el buddhismo y su personal adhesión al mismo le lleva a realizar una defensa de esta concepción religiosa y una crítica de ciertos prejuicios hacia el pensamiento y la espiritualidad budhista, especialmente contra los occidentales²²⁰⁷ que han tachado al buddhismo de panteísta, de politeísta, de teísta, de negativo y de ateo. Incluso hay quienes lo han considerado como una mitología de cierto carácter mágico²²⁰⁸. También hay quienes le niegan cualquier carácter religioso y otros lo ven como la religión más

²²⁰⁰ Cf. I. QUILES, *Filosofía Budista*, Buenos Aires 1968, 227 (=I. QUILES, *Filosofía Budista*).

²²⁰¹ Cf. SB, 106-109.

²²⁰² Cf. I. BOADA I SANMARTÍN, *Una alternativa al teísmo i al l'ateisme. A propòsit de "El Silenci de Déu" de R. Panikkar*, "Revista Catalana de Teologia" XXI/2 (1996) 431-432.

²²⁰³ Cf. SB, 69.

²²⁰⁴ Cf. M.J. HERNANDO GARCÍA, *¿Qué es el Nirvana? Diálogo entre budismo y cristianismo*, Madrid 2014, 26 (=M.J. HERNANDO GARCÍA, *¿Qué es el Nirvana?*).

²²⁰⁵ Cf. SB, 72.

²²⁰⁶ Cf. SB, 45.

²²⁰⁷ Cf. D. LÓPEZ SALORT, *La naturaleza del budismo según Raimon Panikkar*, "Konvergencias" 4 (2014) 1-2 (=D. LÓPEZ SALORT, *La naturaleza del budismo según Raimon Panikkar*).

²²⁰⁸ Cf. M.J. HERNANDO GARCÍA, *¿Qué es el Nirvana?*, 25-30.

pura²²⁰⁹. Hay quienes consideran a Buddha como un cínico que esconde a los hombres de su tiempo la solución al problema más profundo del ser humano²²¹⁰, Panikkar considera que Buddha dijo todo lo que tenía que decir²²¹¹. En el nihilismo, el buddhismo sería el verdadero ateísmo, el cual habría predicado Buddha y el *nirvâna* sería la aniquilación total²²¹², y más allá no habría Dios, ni nada²²¹³. Panikkar afirmará que la concepción nihilista del buddhismo fue una cuestión de los filósofos budhistas posteriores a Buddha, cuya predicación no sería nihilista²²¹⁴. Ya el propio Buddha tuvo que rebatir esta postura²²¹⁵ y lo realiza en el sermón veintidós del *Majjhima Nikâya*²²¹⁶.

Otros autores consideran el buddhismo como un agnosticismo, al atribuir a Buddha un agnosticismo personal, él sabría que no puede saber nada con certeza y que la mente humana no es capaz de conocer la verdad²²¹⁷. Por ello renunciaría las disquisiciones metafísicas y filosóficas. Panikkar afirmará que Buddha nunca se declaró agnóstico sino que su actitud fue la del iluminado, del que sabe, del que ha visto, del que ha realizado. Sabe, conoce y manifiesta el camino de la salvación²²¹⁸.

Otra postura será la del pragmatismo²²¹⁹, que muestra a un Buddha que no dice nada de Dios o del más allá, porque considera esto de poca importancia y como un obstáculo para alcanzar el fin del hombre²²²⁰. Lo importante será realizar una función y mostrar un camino. Panikkar dice que esta actitud pragmática no se adecua con el

²²⁰⁹ Cf. SB, 57.

²²¹⁰ Cf. D. LÓPEZ SALORT, *La naturaleza del budismo según Raimon Panikkar*, 2.

²²¹¹ Cf. SB, 58.

²²¹² Cf. M.J. HERNANDO GARCÍA, *¿Qué es el Nirvana?*, 26.

²²¹³ Cf. I. QUILES, *Filosofía Budista*, 392-393.

²²¹⁴ Cf. SB, 58-59.

²²¹⁵ Cf. A. SOLÉ-LERIS – A. VÉLEZ DE CEA (eds.), *Majjhima Nikâya. Los Sermos Medios del Buddha*, Barcelona 2019, XXX (=A. SOLÉ-LERIS – A. VÉLEZ DE CEA (eds.), *Majjhima Nikâya. Los Sermos Medios del Buddha*).

²²¹⁶ Cf. MN, 22.

²²¹⁷ Cf. D. LÓPEZ SALORT, *La naturaleza del budismo según Raimon Panikkar*, 3.

²²¹⁸ Cf. SB, 59-60.

²²¹⁹ Cf. D. LÓPEZ SALORT, *La naturaleza del budismo según Raimon Panikkar*, 3.

²²²⁰ Cf. M.J. HERNANDO GARCÍA, *¿Qué es el Nirvana?*, 29.

buddhismo, ya que presupone una actitud especulativa sobre Dios, la salvación o la vida²²²¹.

Otra posición doctrinal mantiene que el Buddha no querría enfrentarse con las respuestas a los problemas²²²², ya que toda cuestión sobre los interrogantes de la vida es problemática en sí misma. Estamos ante el denominado problematismo²²²³. Pero el planteamiento del Buddha no fue de índole epistemológica sino de carácter religioso²²²⁴.

Otros han visto la actitud dialéctica en el planteamiento budhista y han querido definir a Buddha como el primer dialéctico. Pero lo que es cierto es que Buddha se negó a dar información intelectual sobre las últimas cuestiones e incluso no dejó nada por escrito²²²⁵. De este modo, dista mucho de ser puramente un dialéctico ya que, según su concepción, el Buddha no puede dar respuesta alguna que sea capaz de encajar en los moldes racionales de cualquier género de pregunta. Por tanto la intuición dialéctica dista mucho de ser la intuición fundamental del Buddha, en cambio Buddha guardó silencio²²²⁶. Como nos dice nuestro autor, la cuestión dialéctica es demasiado filosófica y estaría en contra del espíritu del gran compasivo que no quiso redactar ni una línea²²²⁷.

El apofatismo sería una de los conceptos que mejor podría intentar explicar el buddhismo. No sería una religión atea sino una teología negativa acerca de la divinidad, que comportaría una actitud de silencio del intelecto, de la voluntad y de los sentimientos para poder realizar un discurso sobre Dios²²²⁸. El apofatismo indica que la realidad última es inefable porque no hay inteligencia humana capaz de comprenderla. Es decir, esta realidad es inefable, inexpressable, incommunicable²²²⁹. Este apofatismo budhista es un apofatismo óntico

²²²¹ Cf. SB, 60-61

²²²² Cf. M.J. HERNANDO GARCÍA, *¿Qué es el Nirvana?*, 30.

²²²³ Cf. D. LÓPEZ SALORT, *La naturaleza del budismo según Raimon Panikkar*, 3.

²²²⁴ Cf. SB, 61-63.

²²²⁵ Cf. D. LÓPEZ SALORT, *La naturaleza del budismo según Raimon Panikkar*, 3.

²²²⁶ Cf. H. DUMOULIN, *Encuentro con el budismo*, Barcelona 2009, 71 (=H. DUMOULIN, *Encuentro con el budismo*).

²²²⁷ Cf. SB, 63-64.

²²²⁸ Cf. M.J. HERNANDO GARCÍA, *¿Qué es el Nirvana?*, 42-43.

²²²⁹ Cf. D. LÓPEZ SALORT, *La naturaleza del budismo según Raimon Panikkar*, 4.

a la par de ontológico, y de carácter trascendente que le negará a esta realidad última el carácter de Ser. Este apofatismo, como ya hemos dicho, está relacionado con la cuestión del silencio, característica del espíritu budhista²²³⁰. Guardará silencio con respecto a esta realidad última ya que no necesita de nuestra explicación o manifestación, Buddha tan solo se limitará a mostrar el camino, pero no dirá nada de la meta hacia el cual se dirige el mismo²²³¹. De este modo apofático Panikkar se ha acercado a lo que es el buddhismo, describiendo que su saber no es definible ni como cinismo, nihilismo, agnosticismo, pragmatismo o problematismo. En tal sentido, Panikkar realiza una defensa del buddhismo apoyándose en una teología apofática²²³².

Otro modo de acercarse a una explicación del buddhismo en el pensamiento de Raimon Panikkar es reconocerlo como el “camino del medio”²²³³. Podemos definir el camino del medio como la enseñanza de Buddha en la que invita a evitar los extremos tanto de una vida de lujos y placeres como de una vida de ascetismo. El camino del medio muestra al hombre que ha de evitar todo los extremismos y que conduce a evitar el sufrimiento, ello no sólo aplicado a lo moral sino a lo ontológico²²³⁴. Por esta enseñanza podemos encontrar una respuesta a la secularidad del hombre moderno, en donde se puede ver la realidad como sagrada y secular a un mismo tiempo, Panikkar lo denomina Secularidad Sagrada²²³⁵. Así, el iluminado no quiso dar explicaciones sobre Dios, ni hablar de religión ni tampoco consolar con sentimientos que consolarán al hombre ante el sufrimiento. El camino predicado por Buddha no quiso ser ni un camino mundano, ni un camino religioso, al contrario quiso proponer un camino de equilibrio, de armonía y de serenidad²²³⁶, es el “camino medio” y de

²²³⁰ Cf. I. QUILLES, *Filosofía Budista*, 97-98.

²²³¹ Cf. SB, 64-67.

²²³² Cf. M.J. HERNANDO GARCÍA, ¿*Qué es el Nirvana?*, 84.

²²³³ Cf. *Ibíd.*, 30.

²²³⁴ Cf. A. PARAKRANABAHU, *El Sutra de Benarés. El primer discurso del Buddha. (Dhammacakkapavattana Sutta). Discurso de la Puesta en Movimiento de la Rueda de la Doctrina*, Barcelona 2014, 66-67 (=A. PARAKRANABAHU, *El Sutra de Benarés*).

²²³⁵ Cf. V. PÉREZ PRIETO – J. L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*, Barcelona 2016, 252-259 (=V. PÉREZ PRIETO – J. L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*).

²²³⁶ Cf. M.J. HERNANDO GARCÍA, ¿*Qué es el Nirvana?*, 32.

liberación, es el *nirvâna*. Esta senda, como ya hemos visto, no es una religión atea, ni un nihilismo, ni una magia o superstición, en palabras del propio Panikkar que expresan la experiencia de la vida según el buddhismo:

“La experiencia de la vida según el buddhismo podría reducirse a estas tres visiones: insatisfacción constitutiva, trabajar en nuestra salvación con diligencia y esperanza de un salto en el vacío. Entonces el camino es ya la meta. De ahí la paz (tradicional en el buddhismo) que irradia el Buddha”²²³⁷.

9.2 El mensaje del Buddha (El Iluminado)

Comienza Panikkar su obra más importante de tema buddhista diciendo que la liberación fue la preocupación central de Gautama, el Buddha. Por ello su obra *El silencio del Buddha* debe de enmarcarse dentro de las teologías de la liberación aunque, en un sentido mucho más amplio, él busca una liberación de la teología y de la filosofía²²³⁸, Panikkar cree encontrar esta liberación en todo el planteamiento buddhista de la teología, de la filosofía y de la espiritualidad que el presenta a lo largo de sus escritos. Panikkar dice que el Buddha no tiene teorías, y que “la renuncia a la metafísica es ya una metafísica, y el rechazo de todo sistema filosófico y lo que provoca es desplazar el concepto de filosofía entendido como conocimiento de la realidad, al de filosofía como camino de obtención de esta misma realidad”²²³⁹.

Buddha es uno de los grandes personajes de la historia. Su mensaje es uno de los que ha calado más profundamente en la humanidad y en el espíritu religioso del hombre²²⁴⁰. Buddha es un joven príncipe perteneciente a la casta militar de los *ksatriyas*²²⁴¹, cuyo reino se ubica en el actual norte de la India, probablemente en el actual Nepal²²⁴². Su experiencia vital se sitúa en el siglo VI antes de

²²³⁷ R. PANIKKAR, *La experiencia de la Vida. La mística*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, I. Mística, plenitud de Vida*, Barcelona 2015, 382 (=EVM).

²²³⁸ Cf. SB, 15.

²²³⁹ SB, 74.

²²⁴⁰ Cf. IFB, 7.

²²⁴¹ Cf. I. QUILES, *Filosofía Budista*, 23.

²²⁴² Cf. D.S. LÓPEZ, *El Buddhismo. Introducción a su historia y sus enseñanzas*, Barcelona 2009, 79 (=D.S. LÓPEZ, *El Buddhismo*).

Cristo²²⁴³. Pasa la mayor parte de su vida en su palacio hasta que un día visita la ciudad y se encuentra con cuatro situaciones de la vida que le hacen reflexionar: un anciano, un enfermo, un cadáver y un muerto²²⁴⁴. Panikkar dirá que un día el joven príncipe abandona su palacio dejando toda su vida anterior tras de sí y con el objetivo de lograr resolver todos los problemas que le atormentan desde la infancia²²⁴⁵. Una vez fuera del reino de su padre deja su sirviente, su montura y sus ropas y adopta una vida mendicante²²⁴⁶. Y durante seis años peregrinó con su cuenco de mendicante, buscando la compañía de maestros de meditación y de ascetas²²⁴⁷.

El joven Buddha va a experimentar un proceso espiritual que le conducirá a superar el deseo²²⁴⁸, Panikkar expresa que tendrá que superar tres tentaciones que enumera del siguiente modo: la tentación de los medios, la tentación de los extremos y la tentación de hacer el bien²²⁴⁹. La primera hace referencia a la tentación de tener medios para poder cambiar las cosas. Cuando poseemos elementos, medios o poder, podemos cambiar las cosas de nuestro entorno. Buddha así lo entendió, y comprendió que debía cerrar todas las puertas que el poder le abría para lograr hacer el bien, tenía que renunciar a utilizar el poder en sus más diversas formas con el fin de transformar la realidad. Pero se da cuenta que por mucho poder que se ostente no es posible cambiar todas las cosas, en este contexto se entiende la experiencia que tuvo al encontrarse con un entierro²²⁵⁰, a pesar de que su padre, el rey, quiso evitarle las penas de la existencia²²⁵¹. Así el joven príncipe lo abandona todo, desprecia el poder y estando bajo un árbol ve clara

²²⁴³ Cf. A. PEZZALI, *Manuale di Storia del Buddhismo*, Bolonia 1983, 41 (=A. PEZZALI, *Manuale di Storia del Buddhismo*).

²²⁴⁴ Cf. I. QUILES, *Filosofía Budista*, 23.

²²⁴⁵ Cf. IFB, 7.

²²⁴⁶ Cf. J.L. SÁNCHEZ NOGALES, *Aproximación a una teología de las religiones, II, Hinduismo. Budismo. Salvación en las tradiciones religiosas. El cristianismo y las religiones*, Madrid 2015, 361 (=J.L. SÁNCHEZ NOGALES, *Aproximación a una teología de las religiones, II*).

²²⁴⁷ Cf. D.S. LÓPEZ, *El Buddhismo*, 82.

²²⁴⁸ Cf. P. HARVEY, *El budismo*, Madrid 1998, 44 (=P. HARVEY, *El budismo*).

²²⁴⁹ Cf. IFB, 8-11.

²²⁵⁰ Cf. J.L. SÁNCHEZ NOGALES, *Aproximación a una teología de las religiones, II*, 358-359.

²²⁵¹ Cf. P. HARVEY, *El budismo*, 40.

la tentación de los medios. Abusar del poder para hacer cosas buenas²²⁵².

En su periplo nuestro personaje encuentra su primer maestro que lo introduce en la experiencia del monaquismo brahmánico de aquel momento.²²⁵³ Pronto se da cuenta que no era su maestro, había seguido a otros varios hasta que constató que no necesitaba maestro y que tener un maestro no era la solución. Muy pronto se le juntaron cinco discípulos que comenzaron a seguirlo²²⁵⁴, pero un día cruzando un río se encontró con una bella doncella, por nombre Sujâlâ, que movida por la compasión, le dio de comer y por esta razón los cinco discípulos que lo acompañaban le abandonaron y se quedó solo²²⁵⁵. De este modo y en este contexto, el joven príncipe “comprendió que todo extremo ascético era contraproducente y que ni en el palacio real ni en la cabaña del mendicante podría encontrar aquello que buscaba. Sabía solamente aquello que no quería: no quería ser rey, no quería ser monje, no quería poder, ni quería ser un renunciante”²²⁵⁶. Así nos describe Raimon Panikkar el proceso espiritual que va experimentando el joven Buddha.

Más tarde se establece en las cercanías del Ganges, y debajo de un árbol, la *figus religiosa*²²⁵⁷, de marcado carácter sagrado en el mundo hindú, allí se quedó intentando descifrar el misterio del hombre²²⁵⁸, de la vida, del dolor, del sufrimiento de la injusticia, de lo divino, del presente y del pasado, allí recibirá la iluminación²²⁵⁹. Panikkar añadirá que la esencia de esta iluminación es la intuición del *pratīyasamutpāda* punto central del buddhismo y clave para interpretar la experiencia budhista²²⁶⁰. Así, la iluminación es

²²⁵² Cf. IFB, 8.

²²⁵³ Cf. A. PEZZALI, *Manuale di Storia del Buddhismo*, 46.

²²⁵⁴ Cf. I. QUILES, *Filosofía Budista*, 24.

²²⁵⁵ Cf. D.S. LÓPEZ, *El Buddhismo*, 82.

²²⁵⁶ IFB, 9.

²²⁵⁷ Cf. J.L. SÁNCHEZ NOGALES, *Aproximación a una teología de las religiones*, II, 543.

²²⁵⁸ Cf. H. KÜNG, *El cristianismo y las grandes religiones. Hacia el diálogo con el islam, el hinduismo y el budismo*, Madrid 1987, 350 (=H. KÜNG, *El cristianismo y las grandes religiones*).

²²⁵⁹ Cf. P. HARVEY, *El budismo*, 44.

²²⁶⁰ Cf. SB, 119.

descubrir el sentido profundo de la existencia, ya que la existencia es la causa del dolor²²⁶¹, y no solo una existencia como de hecho la vivimos y que al mismo tiempo no podemos dejar de vivir y pensar²²⁶². Entonces se quedó quieto y se dio cuenta que también podía sobrepasar el orden temporal. Allí quedó inmóvil durante mucho tiempo porque debía superar la última de las tres tentaciones, como era la tentación de hacer el bien²²⁶³. Buddha recibe en aquella noche del año 528 a. C., una iluminación que consiste en tres etapas: Primera vigilia, en la que vio sus vidas precedentes; segunda vigilia, que le hace ver el ciclo de la vida, nacimiento, muerte y reencarnación, y la ley ética que la gobierna, es decir, el *karman*; y ya en la tercera vigilia le son reveladas las cuatro nobles verdades. De este modo *Siddhârtha* se convierte en “El Iluminado”²²⁶⁴.

Así se le aparece *Brahmâ* y le comunica que trasmita a otros lo que él ha experimentado, pero entiende que de nada sirve comunicar lo que él ha experimentado si antes no han vivido lo que él mismo ha vivido²²⁶⁵. Así comprendió que querer salvar el mundo es la gran tentación y querer salvarse a sí mismo es el gran peligro²²⁶⁶. Nuestro príncipe ha recibido la iluminación, ha traspasado las fronteras del dolor y de la angustia. Desde ese momento Gautama recibe el nombre de Buddha, que significa, el iluminado²²⁶⁷. Supo que no volvería a nacer y que se había liberado definitivamente²²⁶⁸, que había extinguido el deseo y la ignorancia espiritual, y que había ingresado en el *nirvâna* más allá de la vejez, la enfermedad y la muerte²²⁶⁹.

Continúa su periplo por las tierras de la India, y pasa cerca de la ciudad santa de Vârânâsi, pero ya no desea entrar en ella y conocer a más hombres santos²²⁷⁰, de hecho se retiró a un lugar ubicado más al

²²⁶¹ Cf. I. QUILES, *Filosofía Budista*, 24.

²²⁶² Cf. SB, 75.

²²⁶³ Cf. IFB, 10.

²²⁶⁴ Cf. J.L. SÁNCHEZ NOGALES, *Aproximación a una teología de las religiones*, II, 563-564.

²²⁶⁵ Cf. D.S. LÓPEZ, *El Buddhismo*, 85-86.

²²⁶⁶ Cf. IFB, 10.

²²⁶⁷ Cf. I. QUILES, *Filosofía Budista*, 24.

²²⁶⁸ Cf. H. KÜNG, *El cristianismo y las grandes religiones*, 350.

²²⁶⁹ Cf. P. HARVEY, *El budismo*, 44.

²²⁷⁰ Cf. IFB, 11.

norte, en la confluencia de los ríos Ganges y Varuna, en un parque poblado de ciervos llamado *Îsipatana*²²⁷¹, allí se reencontró con los cinco discípulos que le habían abandonado al aceptar comida de una doncella²²⁷². En este contexto y después de un largo recorrido personal y espiritual ha experimentado su gran transformación²²⁷³. Se ha dado cuenta que ha superado tres grandes tentaciones como son la de ser santo, que es la de hacer el bien; la del político, que es la de utilizar los medios para hacer el bien; y por último la del monje, que es renunciar a todas las cosas para sentirse bien. De tal modo, llega a una conclusión que comunica a los cinco discípulos que tiene a su lado²²⁷⁴. Ante estos discípulos tendrá lugar su primer discurso y la proclamación de las cuatro nobles verdades que glosaremos más adelante.

Panikkar, al exponer la doctrina de Buddha, dirá que es necesario evitar dos extremos. Por un lado buscar y desear el placer, que procede de lo afectivo, que es bajo, vulgar innoble, no da ningún provecho y conduce al renacer. Y por otro el deseo de un ascetismo que te conduce a buscar lo desagradable, la renuncia, lo penoso²²⁷⁵. Buddha continúa diciendo que hay que evitar ambos extremos y caminar por el sendero del medio²²⁷⁶, que es un camino luminoso, bello e inteligible, lleno de serenidad, que lleva a la paz, al conocimiento, a la iluminación y al *nirvâna*²²⁷⁷.

Siddhârtha Gautama será llamado Buddha por sus discípulos, será aquel que ha conseguido la plenitud del *buddhi*, es decir, del conocimiento, de la iluminación²²⁷⁸. Llega a esta experiencia con más de treinta años y comienza a ser seguido por un grupo grande

²²⁷¹ Cf. A. PARAKRANABAHU, *El Sutra de Benarés*, 41-42 y 50-51.

²²⁷² Cf. D.S. LÓPEZ, *El Buddhismo*, 86.

²²⁷³ Cf. A. PEZZALI, *Manuale di Storia del Buddhismo*, 47-49.

²²⁷⁴ Cf. IFB, 11.

²²⁷⁵ Cf. J. LÓPEZ GAY, *La mística del budismo*, Madrid 1974, 7 (=J. LÓPEZ GAY, *La mística del budismo*).

²²⁷⁶ Cf. P. HARVEY, *El budismo*, 45.

²²⁷⁷ Cf. IFB, 11.

²²⁷⁸ Cf. K. JASPERS, K., *Los grandes maestros espirituales de Oriente y Occidente. Buda, Confucio, Lao-tse, Jesús, Nagarjuna, Agustín*, Madrid 2001, 14-15 (=K. JASPERS, K., *Los grandes maestros espirituales de Oriente y Occidente*).

discípulos²²⁷⁹, pero Buddha no desea fundar una religión, tampoco quiere crear un orden religiosa, ni tampoco quiere salvar el mundo, no quiere discípulos que le sigan por el hecho de que consideren que él tiene algo que decirles, el tan sólo quiere vivir²²⁸⁰.

Panikkar dirá que “ha descubierto que en el mundo hay dolor, ha descubierto el origen de este sufrimiento, ha descubierto que este sufrimiento puede cesar, y ha encontrado el camino”²²⁸¹, también nos dirá que el dolor tiene un triple origen “la sed de llegar a ser, de ser o de no ser”²²⁸². Y lo explica a continuación, hay un dolor producido por cualquier apetito (sed de llegar a ser) y que solo se vence por el amor, y que se supera obviando todo objeto de deseo. Un segundo dolor que es el de no ser Dios (sed de ser) que no se sacia con ninguna esperanza menor que la de serlo, pero mientras dura la esperanza no se alcanza la meta. El tercero es el dolor de la existencia (sed de no ser), y solo se elimina por la fe en superar todo ser, pero mientras la fe nos sostiene es señal que aún no somos porque no nos sostenemos solos²²⁸³. De este modo, Panikkar ha enlazado las tres virtudes cardinales del cristianismo con la triple eliminación de la causa del dolor en el buddhismo. Por todo ello, Buddha es un maestro espiritual y así ha sido considerado por múltiples personas a lo largo de la historia²²⁸⁴. Y este será el camino de la salvación en el buddhismo: la supresión del dolor, un dolor que no es inherente al ser del hombre y que por tanto se puede eliminar²²⁸⁵. Panikkar deja bien reseñado cual es el mensaje del Buddha, la eliminación del dolor causado por preguntarse por la existencia, veámoslo en las palabras del propio Panikkar:

“Todo el mensaje de Gautama consiste en hacer comprender a los hombres que en el torturarse sobre las llamadas cuestiones cruciales de la vida reside el gran engaño humano, el origen de la infelicidad y

²²⁷⁹ Cf. J.L. SÁNCHEZ NOGALES, *Aproximación a una teología de las religiones*, II, 365-369.

²²⁸⁰ Cf. H. KÜNG, *El cristianismo y las grandes religiones*, 350-352.

²²⁸¹ IFB, 14.

²²⁸² SB, 75.

²²⁸³ Cf. SB, 75.

²²⁸⁴ Cf. K. JASPERS, K., *Los grandes maestros espirituales de Oriente y Occidente*, 32-40.

²²⁸⁵ Cf. SB, 72.

el precio pagado a cambio de la utopía de creer que se tiene el derecho, o peor aún el deber, de penetrar en el misterio de la existencia. Un ideal de ese tipo es fruto del orgullo humano”²²⁸⁶.

Durante los cuarenta años siguientes Buddha continua viviendo las llanuras del Ganges en el norte la India y poco a poco se reúne a su alrededor un grupo de discípulos, tanto hombre y mujeres que le siguen²²⁸⁷, pero lo cierto es que Buddha no tenía la pretensión de crear una religión, ni de formar una secta, ni tampoco quería reformar la religión hindú tal y como era entendida en aquel momento, ni crear nada. Tan solo quiere vivir la vida, no pretende nada, no tiene objetivos, no tiene fines²²⁸⁸. Tampoco quiere dar un nombre a la comunidad que se está formando a su alrededor. Al morir sus discípulos se dan cuenta que no tienen un lugar, que no saben nada y que nada está resuelto. Esta comunidad se denominará *Sangha* compuesta por hombres y mujeres, algunos de los cuales seguían viviendo con normalidad en el mundo²²⁸⁹, pero muchos otros fueron creando grupos monásticos más estables²²⁹⁰.

A los tres meses de la muerte de Buddha 500 hermanos convocan el primer concilio buddhista en Rājagrīha para ver qué había sucedido²²⁹¹. En tal asamblea se quiere determinar la auténtica doctrina de Buddha²²⁹². Se dan cuenta que han sucedido muchos eventos, que se había producido una crítica a la espiritualidad hinduista y brahmánica y que se habían formado grupos que vivían la vida de la comunidad y que tenían como maestro a uno que decía que había visto la realidad de las cosas y la diferencia entre las mismas²²⁹³. En este concilio y en los que vinieron a posteriori –hasta cuatro se citan²²⁹⁴–, comienzan las diferencias entre los discípulos de Buddha y

²²⁸⁶ SPSB, 271.

²²⁸⁷ Cf. P. HARVEY, *El budismo*, 46.

²²⁸⁸ Cf. IFB, 14-15.

²²⁸⁹ Cf. D.S. LÓPEZ, *El Buddhismo*, 102.

²²⁹⁰ Cf. M. WIJAYARATNA, *El Monje Budista. Según los textos del theravâda*, Valencia 2010, 25-47 (=M. WIJAYARATNA, *El Monje Budista*).

²²⁹¹ Cf. J. LÓPEZ GAY, *La mística del budismo*, 9.

²²⁹² Cf. I. QUILES, *Filosofía Budista*, 42.

²²⁹³ Cf. IFB, 15.

²²⁹⁴ Cf. I. QUILES, *Filosofía Budista*, 42.

empiezan a surgir diferentes grupos que intentan vivir la experiencia espiritual de su maestro²²⁹⁵. Las dos más importantes serán: *Hīnayāna* (Pequeño Vehículo) y *Mahāyāna* (Gran Vehículo), de ahí manarán casi todas las sectas budhistas²²⁹⁶. Panikkar dice que en el primer concilio del buddhismo se configuran dos partidos: los que cantan y los permanecen en silencio²²⁹⁷.

Panikkar dirá que éste es el origen de lo que más tarde se llamaría movimiento, religión, y que lleva por nombre “buddhismo”. Buddha no pretendió ser profeta, ni tener autoridad, ni se dice enviado por nadie y evita continuamente mencionar a Dios, para dejar el camino abierto a otros dioses o tradiciones²²⁹⁸. De este modo, nace el buddhismo o, más bien, las tradiciones budhistas, ya que hay más de una docena con sus diferentes filosofías²²⁹⁹. Pero Buddha no quiere nada de esto, el camino que él pretende no quiere ser mundano, ni religioso; transita por el camino del medio, del equilibrio, de la armonía, de la serenidad de la ecuanimidad. Por ello no habla de Dios, ni de religión. Y tampoco quiere consolar con sentimentalismos o dar explicaciones²³⁰⁰.

Esta descripción del proceso espiritual de Buddha la realiza Panikkar en el año 1994, a modo de introducción, un prefacio que denomina la *fascinación de Buddhismo* para un libro del Dalai Lama. Para entonces ya había visto la luz la primera edición de *El Silencio de Buddha* cuya primera edición, como ya hemos apuntado, se había realizado en el año 1970 con el título de *El Silencio de Dios*. En la segunda edición del año 1994 Panikkar añade un introducción autobiográfica, en la que se identifica con Buddha y el proceso espiritual que él mismo experimentó²³⁰¹. La experiencia espiritual del buddhismo en la vida de Panikkar es de suma importancia, y tal consideración la podemos constatar también en unas palabras del profesor Jacinto Chozas en las que da constancia de haber recibido

²²⁹⁵ Cf. P. HARVEY, *El budismo*, 99-121.

²²⁹⁶ Cf. I. QUILES, *Filosofía Budista*, 43.

²²⁹⁷ Cf. IFB, 16.

²²⁹⁸ Cf. H. KÜNG, *El cristianismo y las grandes religiones*, 354.

²²⁹⁹ Cf. A. PEZZALI, *Manuale di Storia del Buddhismo*, 257-382.

²³⁰⁰ Cf. IFB, 16-17.

²³⁰¹ Cf. SB, 35-49.

como regalo una novela escrita, en el año 1986, por María González Haba, esposa del Raimon Panikkar, y cuyo título es *El nuevo Siddhartha*, en la que relata de vida de Raimon Panikkar²³⁰², obra firmada bajo pseudónimo de Gundisalva²³⁰³. En ella se puede entrever el proceso espiritual de Raimon Panikkar asemejándose al que pudo experimentar Buddha.

9.3 Las cuatro nobles verdades y el óctuplo camino

Después de explicitar el proceso de iluminación que experimenta Buddha, Panikkar se centrará en describir el primer sermón del iluminado con sus cuatro nobles verdades²³⁰⁴. Así Panikkar nos dirá que Buddha después de recorrer un largo camino personal y de haber superado tres grandes tentaciones como son: la de ser santo, que es la de hacer el bien; la del político, que es la de utilizar los medios para hacer el bien; y por último la del monje, que es renunciar a todas las cosas para sentirse bien, llegó a una conclusión que comunica a las personas que tiene a su lado²³⁰⁵. Es necesario evitar dos extremos por un lado buscar y desear el placer, y por otro el deseo de un ascetismo que te conduce a buscar lo desagradable, la renuncia, lo penoso²³⁰⁶. Y continúa diciendo que hay que evitar ambos extremos y caminar por el sendero del medio²³⁰⁷, que es un camino luminoso, bello e inteligible, lleno de serenidad, que lleva a la paz, al conocimiento, a la iluminación y al *nirvâna*²³⁰⁸.

Después de todo el proceso espiritual antes descrito, Buddha se encuentra con los cinco discípulos que le habían abandonado con anterioridad²³⁰⁹, son los denominados cinco *bhikkhûs*, es decir, monjes que practicaban la mendicidad y la meditación²³¹⁰. Ante estos cinco

²³⁰² Cf. J. CHOZA, *RAIMON PANIKKAR, IN MEMORIAM*, "Thémata" 44 (2011) 605.

²³⁰³ Cf. GUNDISALVA, *El nuevo Siddhartha*, Barcelona 1986, 216 págs.

²³⁰⁴ Cf. A. PARAKRANABAHU, *El Sutra de Benarés*, 43-174.

²³⁰⁵ Cf. IFB, 11.

²³⁰⁶ Cf. A. PARAKRANABAHU, *El Sutra de Benarés*, 66.

²³⁰⁷ Cf. I. QUILLES, *Filosofía Budista*, 29.

²³⁰⁸ Cf. IFB, 11.

²³⁰⁹ Cf. D.S. LÓPEZ, *El Buddhismo*, 86.

²³¹⁰ Cf. A. PARAKRANABAHU, *El Sutra de Benarés*, 55-56.

compañeros Buddha pronuncia su primer sermón²³¹¹, un discurso que tiene lugar en *Îsipatana*, “Parque de los Venados”, que se encuentra cerca de Benarés²³¹². De este modo se puso en marcha la Rueda del *Dhamma*, y lo hace a través del *Dhammacakkappavattana Sutta*, que es el sermón en el que explicó el Camino del Medio²³¹³ y las Cuatro Nobles Verdades²³¹⁴. Estos cinco compañeros se convirtieron en sus discípulos después de experimentar lo predicado por Buddha, de este modo, se convirtieron en un *arhant*, es decir, aquel que ha realizado en su vida las enseñanzas de Buddha²³¹⁵. Este grupo primigenio configura de forma conjunta la *Sangha*, es decir, la comunidad de monjes budhistas²³¹⁶.

La primera noble verdad predicada es el dolor²³¹⁷, que está engarzada con el camino antes referido, así podemos afirmar que en la concepción antropológica del buddhismo todo es dolor²³¹⁸. Panikkar dirá que “el dolor es la estructura fundamental del sujeto concreto hombre. La eliminación de la contingencia es la labor humana por excelencia”²³¹⁹. Destruir este dolor será lo más importante en la vida del ser humano y por ello el dolor será la clave de la propuesta religiosa del buddhismo²³²⁰. Panikkar dice que Buddha utilizó la palabra *dukkha* que es traducible por sufrimiento, inquietud, incomodidad, infelicidad, ser pobre, miserable²³²¹. Y así pronunció su sermón fundacional de Vârânasî²³²², que está dedicado a la noble verdad del dolor, del sufrimiento de la condición humana, en el que expresa que “El nacimiento es sufrimiento, la vejez es sufrimiento, la

²³¹¹ Cf. A. PEZZALI, *Manuale di Storia del Buddhismo*, 53-54.

²³¹² Cf. A. PARAKRANABAHU, *El Sutra de Benarés*, 49.

²³¹³ Cf. C. DRAGONETTI, *Dhammapada. El camino del dharma*, Buenos Aires 1967, 42-43 (=C. DRAGONETTI, *Dhammapada. El camino del dharma*).

²³¹⁴ Cf. P. HARVEY, *El budismo*, 45.

²³¹⁵ Cf. C. DRAGONETTI, *Dhammapada. El camino del dharma*, 30.

²³¹⁶ Cf. M. WIJAYARATNA, *El Monje Budista*, 19.

²³¹⁷ Cf. I. QUILES, *Filosofía Budista*, 30.

²³¹⁸ Cf. J. LÓPEZ GAY, *La mística del budismo*, 16

²³¹⁹ Cf. SB, 71.

²³²⁰ Cf. J.M. PÉREZ-SOBA, *El dolor y el sufrimiento en las grandes religiones*, “Crítica” 981 (2012) 47 (=J.M. PÉREZ-SOBA, *El dolor y el sufrimiento en las grandes religiones*).

²³²¹ Cf. IFB, 12.

²³²² Cf. C. HUMPHREYS, *The Wisdom of Buddhism*, Rider and Company, Londres 1970, 42.

enfermedad es sufrimiento, la muerte es sufrimiento”²³²³, Panikkar del mismo modo predicará que todo es dolor, nacer es doloroso, la muerte es dolorosa, no tener lo que se anhela causa dolor²³²⁴.

Buddha identificará los sufrimientos más evidentes del hombre como son: nacer, envejecer, enfermar, morir, perder amigos, ganar amigos, no encontrar lo que uno desea y encontrar lo que uno no desea. Buddha destaca que el placer es también una fuente de sufrimiento ya que toda fuente de placer acaba siendo fuente de sufrimiento²³²⁵, ya que tarde o temprano perdemos esa fuente de felicidad que nos provoca el placer²³²⁶. Panikkar, incluso, llegará a decir que los *khandas*, los cinco sentidos que nos ponen en contacto con la Realidad, son las ventanas al conocimiento que traen dolor²³²⁷. Los *khandas* son los cinco agregados de los que, según Buddha, está compuesto la personalidad y son la suma total de lo que somos, y son los siguientes: la forma o materia, la sensación, la percepción, las formas mentales y la conciencia²³²⁸. De este modo se evidencia que el sufrimiento está unido al conocimiento, al deseo y al placer.

La segunda noble verdad que presenta Buddha es la noble verdad del origen del dolor que se encuentra en el deseo²³²⁹. La causa inmediata del sufrimiento es el karma, es decir, las semillas de los actos buenos y malos que hemos realizado en el pasado²³³⁰. Y el origen de estas acciones está en el deseo²³³¹, y en este sermón se identifica tres tipos de deseo: el deseo de placeres sensuales, el deseo de existencia y el deseo de no-existencia²³³². Así nos lo referirá Buddha en su primer sermón “Es este deseo que genera nueva existencia, que asociado con placer y pasión se deleita aquí y allí. Es decir, el deseo sensual, el deseo de la existencia y el deseo de la no

²³²³ A. PARAKRANABAHU, *El Sutra de Benarés*, 91.

²³²⁴ Cf. IFB, 12.

²³²⁵ Cf. D.S. LÓPEZ, *El Buddhismo*, 87.

²³²⁶ Cf. P. HARVEY, *El budismo*, 72.

²³²⁷ Cf. IFB, 12.

²³²⁸ Cf. A. PARAKRANABAHU, *El Sutra de Benarés*, 109-111.

²³²⁹ Cf. I. QUILES, *Filosofía Budista*, 30.

²³³⁰ Cf. D.S. LÓPEZ, *El Buddhismo*, 88.

²³³¹ Cf. J.L. SÁNCHEZ NOGALES, *Aproximación a una teología de las religiones, II*, 415-416.

²³³² Cf. P. HARVEY, *El budismo*, 78.

existencia”²³³³. Pero el deseo no es solamente el deseo de índole sensual o material, también puede ser un deseo de orden intelectual, por ello Buddha evitará las lucubraciones intelectuales y las discusiones abstractas de índole filosófico, y preferirá el silencio²³³⁴. Panikkar define el deseo como “aquella sed del ser humano que quiere un algo objetivado, aunque sea vagamente, un objeto, que es el objeto del deseo, que mueve nuestro apetito y dirige nuestra acción”²³³⁵.

Pero también es importante apuntar que el conocimiento, como forma de eliminar la ignorancia, puede llegar a eliminar el sufrimiento²³³⁶ y conducir a la salvación²³³⁷. Es muy importante, en el pensamiento de Raimon Panikkar sobre el buddhismo, significar que Buddha no se dejó embaucar en la dialéctica de su tiempo sobre la cuestión de Dios, sino que su objetivo fue dirigirse a la dimensión profunda de la existencia humana²³³⁸, y no entretenerse en disquisiciones filosóficas sobre la existencia de Dios y su demostración²³³⁹. Panikkar dirá que la renuncia a la metafísica y a todo sistema filosófico lo único que hace es “desplazar el concepto de filosofía entendido como conocimiento de la realidad, al de filosofía como camino de obtención de esta misma realidad”²³⁴⁰. En el buddhismo verá como causa de todo deseo y motor de la existencia a la ignorancia²³⁴¹, y se verá en ella el origen de todo mal²³⁴². Panikkar, en plena sintonía con la concepción tradicional de la segunda noble verdad y siguiendo la doctrina de Buddha, nos dirá que el origen del dolor se encuentra en el deseo y en la sed de búsqueda de placer, que desencadenan la pasión, el deseo de placer y de búsqueda de satisfacción, el deseo de existir, el deseo de tener y el deseo de ser²³⁴³.

²³³³ A. PARAKRANABAHU, *El Sutra de Benarés*, 119.

²³³⁴ Cf. J. LÓPEZ GAY, *La mística del budismo*, 19.

²³³⁵ Cf. SB, 272.

²³³⁶ Cf. D.S. LÓPEZ, *El Buddhismo*, 92-93.

²³³⁷ Cf. H. KÜNG, *El cristianismo y las grandes religiones*, 354.

²³³⁸ Cf. SB, 268.

²³³⁹ Cf. M.J. HERNANDO GARCÍA, *¿Qué es el Nirvana?*, 32.

²³⁴⁰ Cf. SB, 74.

²³⁴¹ Cf. J. ARNAU, *Antropología del budismo*, Barcelona 2007, 42.

²³⁴² Cf. A. K. COOMARASWAMY, *Hinduismo y Budismo*, Barcelona 1997, 104.

²³⁴³ Cf. IFB, 12.

La tercera noble verdad habla de la extinción del deseo que acaba con el sufrimiento²³⁴⁴, tal y como la enuncia Panikkar hace referencia al cese del dolor, es la supresión completa de la sed, su destrucción, alejándose, abandonando, es cesar cualquier dolor o sufrimiento²³⁴⁵. Esto se consigue cuando se alcanza el *nirvâna*²³⁴⁶. Buddha en su primer sermón nos dice: “Esta, bhikkûs, es la Noble Verdad de la Cesación del Sufrimiento. Es la total extinción y cesación de ese mismo deseo, abandono, descarte, liberación, no dependencia”²³⁴⁷. Pero no solo como camino sino como objeto definitivo hacia el cual tendemos, es la cesación del sufrimiento²³⁴⁸, y que como ya hemos dicho es denominado *nirvâna*²³⁴⁹, y en una de las acepciones que la etimología le tribuye significa extinción²³⁵⁰. El propio Panikkar hace referencia a la definición de extinción para explicar el concepto de *nirvâna*²³⁵¹. Es la cesación de cualquier tipo o modo de sufrimiento, es la ausencia del sufrimiento en el presente y la posibilidad de sufrimiento en el futuro²³⁵². Y se aceptan dos tipos de *nirvâna*, el primero, denominado comúnmente *nirvâna*, y que es el que alcanzó Buddha en el momento de la iluminación, y que puede experimentar todo el que ha alcanzado esta misma experiencia, la persona que lo consigue recibe el nombre de *arahat*²³⁵³, y el segundo *nirvâna* es el denominado *pari-nirvâna* que se alcanza después de la muerte²³⁵⁴.

Panikkar nos dice con claridad hablando de la doctrina de Buddha sobre la eliminación del dolor que es la eliminación de todo aquello que está más íntimamente unido a la creaturabilidad humana.

²³⁴⁴ Cf. I. QUILES, *Filosofía Budista*, 30.

²³⁴⁵ Cf. IFB, 13.

²³⁴⁶ Cf. J.M. PÉREZ-SOBA, *El dolor y el sufrimiento en las grandes religiones*, 48.

²³⁴⁷ A. PARAKRANABAHU, *El Sutra de Benarés*, 133 y 135.

²³⁴⁸ Cf. J.L. SÁNCHEZ NOGALES, *Aproximación a una teología de las religiones*, II, 423-424.

²³⁴⁹ Cf. D.S. LÓPEZ, *El Buddhismo*, 93.

²³⁵⁰ Cf. O. PUYOL RIEMBAU, *Diccionario sánscrito-español. Mitología, filosofía y yoga*, Barcelona 2019, 534 (=O. PUYOL RIEMBAU, *Diccionario sánscrito-español*).

²³⁵¹ Cf. SB, 97.

²³⁵² Cf. D.S. LÓPEZ, *El Buddhismo*, 93.

²³⁵³ Cf. P. HARVEY, *El budismo*, 87-91.

²³⁵⁴ Cf. J.L. SÁNCHEZ NOGALES, *Aproximación a una teología de las religiones*, II, 426.

Para Buddha la salvación se alcanza perdiendo totalmente la vida, saltando totalmente el tiempo y el espacio, todo lo que hay de creaturabilidad y de contingencia en la realidad humana, así nada de lo que pertenece a este mundo puede estar en el otro mundo, en la otra orilla, en la orilla del absoluto, de lo intemporal, al fin y al cabo, del *nirvâna*²³⁵⁵. Pero siempre teniendo en cuenta que ante la pregunta sobre qué es el *nirvâna*, la respuesta del Buddha después de afirmar que existe es el silencio, aunque los textos canónicos de buddhismo como el *Samyutta Nikâya*²³⁵⁶ y el *Majjhima Nikâya*²³⁵⁷ citan metáforas que lo describen como el fuego que se extingue²³⁵⁸.

La cuarta noble verdad es la vía que conduce a la extinción del dolor por la óctuple senda²³⁵⁹. Es el camino hacia el *nirvâna* y los medios necesarios para poner fin al sufrimiento²³⁶⁰. Buddha dirá en el *Dhammacakkappavattana Sutta* que:

“Esta, bhikkûs, es la Noble Verdad del Camino que conduce a la Cesación del Sufrimiento. Solo este Noble Óctuple Sendero, es decir, Recto Entendimiento, Recto Pensamiento, Recto Lenguaje, Recta Acción, Recta Vida, Recto Esfuerzo, Recta Atención y Recta Concentración”²³⁶¹.

Este óctuple camino es aceptado y propuesto por el mismo Panikkar al hablar de las cuatro verdades nobles del buddhismo.

Panikkar lo ve como una visión armónica que se expresa en “La visión correcta, la intuición correcta, la palabra correcta, la acción o conducta correctas, los medios o géneros de vida correctos, el esfuerzo apropiado, la atención tal como debe ser, y la devoción o concentración necesarias”²³⁶². Así la salvación será la eliminación del dolor, y es lo que propone Budda como camino, no es la salvación de conseguir una felicidad fuera de la tierra, sino alcanzarla en la

²³⁵⁵ Cf. SB, 273.

²³⁵⁶ Cf. SN, XXXV, 28.

²³⁵⁷ Cf. MN, LXXII.

²³⁵⁸ Cf. J.L. SÁNCHEZ NOGALES, *Aproximación a una teología de las religiones*, II, 429-430.

²³⁵⁹ Cf. I. QUILES, *Filosofía Budista*, 31.

²³⁶⁰ Cf. D.S. LÓPEZ, *El Buddhismo*, 95.

²³⁶¹ A. PARAKRANABAHU, *El Sutra de Benarés*, 147 y 149.

²³⁶² Cf. IFB, 13.

eliminación del dolor que es algo constitutivo de nuestra propia existencia²³⁶³. Hay autores que lo expresan en tres aprendizajes fundamentales para extinguir el dolor y poder²³⁶⁴, de este modo, acceder al *nirvâna* y son: la conducta ética, la meditación y la sabiduría²³⁶⁵.

Para Raimon Panikkar estas son las cuatro nobles verdades que forman la pieza angular y el punto de unión de toda una larga tradición de veinticinco siglos, una creencia que ha contribuido a dar al mundo múltiples filosofías y fecundar varias civilizaciones y crear un estilo de pensar y de vivir²³⁶⁶. Aun así Panikkar establece algún límite a estas cuatro nobles verdades, ya que parece que en ciertas ocasiones el buddhismo aunque no condena otras religiones diciendo que posee la única verdad lo cierto es que en ocasiones cree poseer la verdad suprema²³⁶⁷. Panikkar por su parte prefiere ver en las cuatro nobles verdades una propuesta para el hombre de hoy, ya que en ellas se acogen tanto el espíritu buddhista como el cristiano. Y que estas se fundan sobre la fe, la esperanza y el amor²³⁶⁸.

Panikkar realiza un relectura de las cuatro nobles verdades de Buddha y la pone en diálogo con el cristianismo y sus virtudes teologales: fe, esperanza y caridad para, de este modo, conseguir la vida media que conduce a la plenitud, a la realización y a la vida. Nos dirá con claridad:

“Hasta que la triple experiencia de la *fe, la esperanza y el amor* no sea purificada en *las cuatro nobles verdades*, hasta entonces, los hombres de este mundo, con sus pasiones, rencillas, construcciones, máquinas, sociedades, conocimientos y realizaciones, no alcanzarán la iluminación que aporta la paz, la alegría y la verdadera libertad”²³⁶⁹.

²³⁶³ Cf. SB, 74.

²³⁶⁴ Cf. J.L. SÁNCHEZ NOGALES, *Aproximación a una teología de las religiones*, II, 441-442.

²³⁶⁵ Cf. D.S. LÓPEZ, *El Buddhismo*, 95.

²³⁶⁶ Cf. IFB, 13.

²³⁶⁷ Cf. R. PANIKKAR, *El espíritu de la política. Homo politicus*, Barcelona 1999, 53.

²³⁶⁸ Cf. M.J. HERNANDO GARCÍA, *¿Qué es el Nirvana?*, 58-59.

²³⁶⁹ SB, 267.

Panikkar expresa la sed innata de todo hombre por la felicidad y la plenitud²³⁷⁰, deseo de felicidad que debe de hacerse propio, surgir en nuestro interior y colmar nuestro ser, porque es un anhelo constitutivo del hombre²³⁷¹. Pero, al mismo tiempo, el ser humano se encuentra entre dos extremos. Por un lado el egoísmo, la búsqueda de sí mismo, la guerra, el placer, el desprecio a los demás, que conducen a la competitividad, a la guerra y al dolor, y por otro la enajenación de sí mismo, el ascetismo negativo y la indiferencia ante el mundo cuyas consecuencias son la autodivinización, la injusticia y la castración del ser humano. Ambos extremos llevan a la destrucción del hombre²³⁷².

La primera noble verdad, por tanto, es la noble verdad de la felicidad, en la que todo hombre aspira a ser feliz²³⁷³ y es lo que todo ser humano busca en todas sus acciones, en todo su vivir. Sus sinónimos son: gozo, dicha, placer, satisfacción, euforia y júbilo²³⁷⁴. “La vida en su experiencia más profunda es gozo”²³⁷⁵. La segunda noble verdad es el origen de la felicidad que Raimon Panikkar pone en la fe en que el gozo existe y es posible ya que el hombre proviene de la felicidad. Pero esta noble verdad de la fe no es una simple doctrina, es una vivencia en la que no se ha apagado el alma, el cuerpo, la mente, el amor, el conocimiento, ni todo aquello que hace humano al hombre²³⁷⁶. La fe, para Panikkar, no es tanto el descubrimiento de Dios, sino más bien el descubrimiento del mundo, del mundo real, del mundo tal y como es en realidad. Es una visión intramundana de la verdadera realidad. No es tanto la fe en Dios sino la fe en el mundo de Dios²³⁷⁷. Ello conlleva el no tener ninguna visión de superioridad por parte de los cristianos, el cristiano debe de acoger y respetar a los no cristianos²³⁷⁸.

²³⁷⁰ Cf. *Ibíd.*, 59.

²³⁷¹ Cf. EVM, 386.

²³⁷² Cf. SB, 266.

²³⁷³ Cf. M.J. HERNANDO GARCÍA, *¿Qué es el Nirvana?*, 59.

²³⁷⁴ Cf. EVM, 386.

²³⁷⁵ SB, 267.

²³⁷⁶ Cf. *Ibíd.*, 60.

²³⁷⁷ Cf. R. PANIKKAR, *La relación de los cristianos con el medio ambiente no-cristiano*, en *Misterio y Revelación. Hinduismo y Cristianismo: Encuentro de dos culturas*, Madrid 1971, 182 (=RCM).

²³⁷⁸ Cf. *Ibíd.*, 60.

La tercera noble verdad tal y como la expresa Panikkar es la noble verdad de la adquisición de la sabiduría. Y es en palabras de Panikkar: “La esperanza de alcanzarla, la verdadera aspiración a la felicidad que hace que uno no se entretenga en el camino en cuanto tal por ser pasajero es gozoso. Sin esta esperanza el hombre no bebe de la fuente de agua viva que apaga su sed en cada instante”²³⁷⁹. El cristiano no solo cree en Dios sino que también espera en Dios, el cristiano proyecta todo su ser hacia el futuro y toca en esperanza el fin de todas las cosas. Y ello implica que el cristiano no es un hombre que huye del mundo o que lo niega. Y solamente es la esperanza cristiana la que nos da una perspectiva verdadera y la que corrige la visión equivocada del mundo general²³⁸⁰. Así por medio de la esperanza el cristiano une el mundo con Dios y encuentra aquí la base en la que apoyar el servicio y el amor²³⁸¹.

La cuarta noble verdad de todo este proceso es el amor. Panikkar la expresa de la siguiente manera: “*la vía que conduce al logro de felicidad: el simple y noble camino del amor, del auténtico y verdadero amor a todos los seres, sin quedarse prendido en ninguno de ellos*”²³⁸². Este amor es la aspiración máxima que el hombre puede conseguir, un amor que sea idéntico hacia Dios y hacia los seres. Si el amor excluye a la humanidad y no se ama a cada persona será una falsa religiosidad²³⁸³. La caridad con la que amamos a Dios y con la que amamos al prójimo es la misma y son inseparables, pero Panikkar va mucho más allá y afirma que el amor a Dios implica el amor a toda la creación, y cómo podremos consagrarnos a Dios si no amamos lo que Él ama, y lo que Él ama es toda la creación²³⁸⁴. Y por último Panikkar expresa la plenitud de este amor que abre el hombre a la experiencia verdadero del amor a toda realidad:

“El noble camino del amor, a saber: la donación total de sí mismo, que no puede tener término, porque es inagotable. Este amor nos

²³⁷⁹ Cf. SB, 267.

²³⁸⁰ Cf. RCM, 184-185.

²³⁸¹ Cf. M.J. HERNANDO GARCÍA, *¿Qué es el Nirvana?*, 60.

²³⁸² SB, 267.

²³⁸³ Cf. *Ibíd.*, 61.

²³⁸⁴ Cf. RCM, 185.

abre al noble múltiple camino: la recta conciencia, el corazón puro, el lenguaje transparente, la conducta sincera y todos aquellos nobles medios que la multiseccular experiencia humana ha recomendado desde antiguo”²³⁸⁵.

9.4 Características espirituales

9.4.1 La gran compasión

Una vez explicitado la concepción del buddhismo en el pensamiento y vida de Raimon Panikkar, procedemos a explicitar algunas de las características más sobresalientes de la espiritualidad buddhista, tal y como las ve Panikkar. Hemos escogido tres por ser aquellas que trata de modo especial en su obra intelectual y son: la gran compasión, el silencio y la paz.

En primer lugar analizaremos la visión que Raimon Panikkar tiene de la compasión en la espiritualidad buddhista.

Con anterioridad hemos desarrollado la centralidad de la cuestión del sufrimiento en la doctrina religiosa y espiritualidad del buddhismo, tal y como Panikkar la expone. El buddhismo fue aceptado por muchos hindúes como una de las grandes religiones porque fue un camino para poder liberarse de la situación a la que se veían sometidos muchos de los miembros de la sociedad hindú, especialmente “los fuera de casta”, y, de este modo, adquirir una identidad²³⁸⁶. Así el Buddha, su misma persona y experiencia, se convirtió en un refugio para muchas personas, y junto a la *Sangha* y al *Dharma* serán las tres joyas que hacen de una persona un buddhista²³⁸⁷. Gracias a todo ello Buddha pudo atraer a masas de personas que están cansadas de religiosidades complicadas, de religiosidades llenas de hipocresía espiritual e intelectual que quieren llegar al ser de Dios²³⁸⁸. En los orígenes de la predicación de Buddha, una vez que éste recibió la iluminación, inspecciona con el “ojo

²³⁸⁵ SB, 267.

²³⁸⁶ Cf. IFB, 20.

²³⁸⁷ Cf. D. MESA, *Budismo. Historia y Doctrina, volumen I, Los orígenes del Budismo*, Madrid 2005, 176-177 (=D. MESA, *Budismo. Historia y Doctrina, volumen I, Los orígenes del Budismo*).

²³⁸⁸ Cf. SPSB, 269.

divino” todos los seres y, por compasión, decide buscar entre los mismos a quienes predicar. En primer lugar, Buddha optó por sus antiguos maestros y compañeros²³⁸⁹.

Nuestro autor expresa que la esencia del *buddhismo* en Nâgârjuna es una palabra de difícil traducción: *Mâhâkurunâ*, es decir la gran compasión. En esto Panikkar coincide con H. Dumoulin al afirmar la importancia de la compasión en experiencia del *buddhismo Mâhâyana*, incluso afirma que es la cima de la conducta budhista²³⁹⁰. *Mâhâkurunâ* es padecer con, tener compasión para con el sufrimiento de los otros sin ningún tipo de discriminación o diferencia²³⁹¹. Por ello el *buddhismo* puede construir una ética de la solidaridad entre todos los seres vivos de modo que las prácticas espirituales están basadas en las relaciones, con uno mismo y con los demás²³⁹². Así en la tradición *Mâhâyana* la esencia del *buddhismo* es la compasión²³⁹³.

De este modo, la compasión ocupará un lugar central en la espiritualidad budhista²³⁹⁴. Panikkar nos dirá que ya que no es cuestión de dejar al hombre sufriendo, sino habiendo realizado la experiencia de las cuatro verdades fundamentales: constar que existe el sufrimiento, que el sufrimiento tiene un origen, pero que puede cesar y que hay un camino para salir de él. El cese del dolor corresponde y es consecuencia del cese de la corriente mental, del río de pensamiento, y de todo aquello que nos distrae y no nos permite disfrutar de la vida²³⁹⁵. Aquí es donde el yoga cobra su importancia en la espiritualidad budhista²³⁹⁶, el segundo *sûtra* de los *yoga-sûtras* dirá que el yoga es el cese de los procesos mentales: “El yoga es la represión de los procesos de la mente”²³⁹⁷.

²³⁸⁹ Cf. A. PARAKRANABAHU, *El Sutra de Benarés*, 41.

²³⁹⁰ Cf. H. DUMOULIN, *Encuentro con el budismo*, 120.

²³⁹¹ Cf. IFB, 21.

²³⁹² Cf. D. MESA, *Budismo. Historia y Doctrina, volumen II, El Gran Vehículo Mahâyâna*, Madrid 2007, 69.

²³⁹³ Cf. IFB, 21.

²³⁹⁴ Cf. H. DUMOULIN, *Encuentro con el budismo*, 117-120.

²³⁹⁵ Cf. IFB, 21.

²³⁹⁶ Cf. S.N. DASGUPTA, *La mística hindú*, Barcelona 2009, 87-88 (=S.N. DASGUPTA, *La mística hindú*).

²³⁹⁷ YS, I, 2.

Panikkar trata la cuestión de la compasión hablando del aspecto comunitario del buddhismo. Para él las “nobles verdades degenerarían en innobles mentiras si las interpretásemos en un sentido meramente individualista”²³⁹⁸. La compasión del buddhismo es una noción que Panikkar conecta con la misericordia que se vive tanto en la tradición hindú como en la tradición cristiana. La gran compasión es una de las características del iluminado²³⁹⁹ y especialmente de los *bodhisattva*²⁴⁰⁰. Esta compasión hacia el prójimo queda reflejada en las cuatro virtudes cardinales del buddhismo que recoge el *Majjhima Nikâya* en su sermón cincuentaicinco, que serían: benevolencia (*mettâ*), compasión (*karuna*), alegría compartida (*muditâ*) y ecuanimidad (*upekkhâ*)²⁴⁰¹, a esta última Panikkar la denominará indiferencia, al mismo tiempo que explicita las otras tres²⁴⁰². La importancia de los *bodhisattva* radica en que son personas (monjes o laicos) en disposición de entrar en el *nirvâna* pero, dada su gran compasión por el mundo, están dispuestos a renunciar²⁴⁰³, e incluso están decididos a asumir el sufrimiento del *samsâra* para beneficiar a los demás, por lo que su capacidad de ayudar a los demás sería ilimitada²⁴⁰⁴.

Entender la espiritualidad budhista supone asumir la compasión universal y el dolor universal²⁴⁰⁵ y, como dicen los *bodhisattva*²⁴⁰⁶, renunciar a la salvación personal en favor de los seres vivos que necesitan de mi ayuda²⁴⁰⁷. Por tanto el lugar de Buddha está entre los que sufren, entre los seres humanos, por ello será esta compasión la que llevó Buddha a no guardarse su experiencia de

²³⁹⁸ SB, 275.

²³⁹⁹ Cf. S.N. DASGUPTA, *La mística hindú*, 97-98.

²⁴⁰⁰ Cf. J.L. SÁNCHEZ NOGALES, *Aproximación a una teología de las religiones*, II, 475.

²⁴⁰¹ Cf. MN, 55.

²⁴⁰² Cf. SB, 276.

²⁴⁰³ Cf. SB, 115.

²⁴⁰⁴ Cf. D. MESA, *Budismo. Historia y Doctrina*, volumen I, *Los orígenes del Budismo*, 191.

²⁴⁰⁵ Cf. H. DE LUBAC, *Budismo y Cristianismo*, Salamanca 2006, 37 (=H. DE LUBAC, *Budismo y Cristianismo*).

²⁴⁰⁶ Cf. S.N. DASGUPTA, *La mística hindú*, 101.

²⁴⁰⁷ Cf. SB, 113.

iluminación para sí sino a manifestarla al mundo²⁴⁰⁸. La gran compasión en la vivencia de un *bodhisattva* conduce a que uno se olvide de la propia salvación²⁴⁰⁹ para, de este modo, colaborar con el resto de los seres vivos para lograr la liberación del universo²⁴¹⁰. El voto del *bodhisattava* consiste en renunciar a cualquier beneficio y mérito personal hasta conseguir que todos los seres vivos lleguen a su plenitud²⁴¹¹. Es lograr la emancipación de todos los seres y estar dispuesto a no entrar en el *nirvâna* mientras todos los seres no alcancen la bondad y la felicidad²⁴¹². Es la doctrina de los Buddha transfigurados que enseñan el ideal del *nirvâna* para de este modo salir al encuentro de los más tímidos y egocéntricos con el fin de animarlos, con el fin de distraer sus pensamientos de ellos mismos y darles fuerza para realizar la compasión más profunda y universal, y tener verdadero celo por los demás²⁴¹³. Incluso Panikkar, siguiendo la doctrina tradicional, menciona a los verdaderos *bodhisattava* que en virtud de los votos, realizados en beneficio de los otros seres, se mantienen voluntariamente fuera del *nirvâna*²⁴¹⁴, para encaminar allí a los otros²⁴¹⁵. Toda la espiritualidad del *bodhisattava*, nos dirá Panikkar, consiste en renunciar a la liberación individual para colaborar en la salvación de todos los seres vivientes, de ahí la gran conclusión de que no se puede ser feliz aisladamente, la felicidad es comunitaria²⁴¹⁶. Y Panikkar añadirá que los *bodhisattava* son los maestros por excelencia del *pratīyasamutpāda*, clave para interpretar la intuición budhista fundamental²⁴¹⁷.

²⁴⁰⁸ Cf. J. LÓPEZ GAY, *La mística del budismo*, 8.

²⁴⁰⁹ Cf. H. DE LUBAC, *Budismo y Cristianismo*, 40.

²⁴¹⁰ Cf. D. MESA, *Budismo. Historia y Doctrina, volumen I, Los orígenes del Budismo*, 190.

²⁴¹¹ Cf. F. TOLA – C. DRAGONETTI, *El Sûtra del Loto de la verdadera doctrina. Saddharmapundarikasûtra*, México D.F. 1999, XXIV.

²⁴¹² Cf. S.N. DASGUPTA, *La mística hindú*, 104.

²⁴¹³ Cf. SB, 113.

²⁴¹⁴ Cf. SB, 115.

²⁴¹⁵ Cf. H. DE LUBAC, *Budismo y Cristianismo*, 40.

²⁴¹⁶ Cf. SB, 277.

²⁴¹⁷ Cf. SB, 119.

9.4.2 El Noble Silencio

El silencio de una de las dimensiones más importantes de la espiritualidad budhista. Panikkar así lo entendió, y comprendió que ésta es una de las claves de la espiritualidad y del pensamiento budhista, tanto es así que su obra cumbre sobre el buddhismo utiliza la palabra “silencio” en el título tanto en su primera edición: *El silencio del Dios*, como en la reedición que denominará *El silencio del Buddha*. Obra que en sus orígenes iba a ser parte de otra más extensa denominada: *Los mensajes silentes*²⁴¹⁸, haciendo de nuevo referencia al silencio. El objetivo de este escrito era recuperar el silencio, tanto el mutismo de las cosas como el silencio de Dios²⁴¹⁹. Raimon Panikkar abordó la cuestión del silencio como dimensión humana y espiritual en sus numerosos escritos. El concepto, la experiencia y la espiritualidad del silencio, Panikkar, en gran parte, lo toma del buddhismo y, por ello, lo veremos aparecer en diversos libros, artículos, capítulos de obras. De este modo, en otra obra suya *El mundanal silencio*²⁴²⁰ usa nuevamente la palabra silencio en el título del libro, también habla del silencio como experiencia mística²⁴²¹, y el silencio en la experiencia de Dios, así nos lo dice varias veces en su obra *Iconos del Misterio*²⁴²². Además aborda la cuestión del silencio en relación a la palabra²⁴²³, o como una dimensión de la espiritualidad cosmoteándrica²⁴²⁴ o como un modelo místico de diálogo intrarreligioso²⁴²⁵. Por último destacamos que nuevamente aborda la

²⁴¹⁸ Cf. SB, 27.

²⁴¹⁹ Cf. SB, 46.

²⁴²⁰ Cf. R. PANIKKAR, *El mundanal silencio*, Barcelona 2000, 192 págs.

²⁴²¹ Cf. R. PANIKKAR, *El origen: El silencio*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, 1. Mística, plenitud de Vida*, Barcelona 2015, 143-169 (=OS).

²⁴²² Cf. R. PANIKKAR, *Iconos del Misterio*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, 2. Espiritualidad, el camino de la vida*, Barcelona 2015, 40-43 y 103-107 (=IM).

²⁴²³ Cf. R. PANIKKAR, *El silencio y la palabra. La sonrisa de Buddha*, en *Mito, Fe y Hermenéutica*, Barcelona 2007, 263-281. R. PANIKKAR, *El silencio de la palabra*, en *Mito, Fe y Hermenéutica*, Barcelona 2007, 283-296.

²⁴²⁴ Cf. R. PANIKKAR, *Aspectos de una espiritualidad cosmoteándrica*, en *Obras Completas, VIII. Visión trinitaria y cosmoteándrica: Dios-Hombre-Cosmos*, Barcelona 2016, 393-399 (=AEC).

²⁴²⁵ Cf. R. PANIKKAR, *El diálogo intrarreligioso*, en *Obras Completas, VI. Culturas y religiones en diálogo, 2. Diálogo intercultural e interreligioso*, Barcelona 2017, 72 (=DI).

cuestión del silencio en *Las Gifford Lectures* hablando de la dimensión divina²⁴²⁶.

Antes de proseguir el recorrido panikkariano por el silencio en el buddhismo, es bueno definir qué entiende Panikkar por silencio. Una posible definición la encontramos en *Las Gifford Lectures* en las que afirma que el silencio no es una virtud humana o ausencia física de ruido, el silencio es una especie de propiedad del Ser previa al ser, así el Ser y el silencio no se pueden separar²⁴²⁷. En otros escritos añade que el silencio es un símbolo con muchas dimensiones y múltiples estratos, y que por ello apunta a muchas direcciones. Podemos distinguir en el silencio cuatro momentos distintos: Primero es la anulación de las palabras. Segundo, el desconcierto de las palabras. Tercero, la insuficiencia de las palabras y cuarto, la ausencia de palabras²⁴²⁸. Y estarían en consonancia con los cuatro estados del brahmán expresados en el *Mândûkya-Upanisad*: la vigilia, el sueño, el sueño profundo privado de sueños y el estado más allá de cualquier estado²⁴²⁹.

Lo anteriormente referido nos muestra la importancia que Panikkar concede a la realidad del silencio, y la complejidad que éste tiene al ser definido o explicitado. El concepto silencio es de una gran riqueza en el pensamiento panikkariano, tanto por su uso como por las razones que nos da sobre su necesidad. Panikkar nos dice que el silencio no es un objeto sobre el que se pueda pensar o hablar, incluso llega a decir que “no podemos hablar sobre el verdadero silencio” ya que “el silencio sobre el que hablamos no es un verdadero silencio”²⁴³⁰. En estas palabras de Panikkar encontramos la gran complejidad que supone hablar del silencio.

Siguiendo a Panikkar podemos decir que la importancia del silencio, como ámbito espiritual, se encuentra en diversas tradiciones espirituales y religiosas. Incluso en el hombre moderno hay una

²⁴²⁶ Cf. R. PANIKKAR, *La dimensión divina*, en *Obras Completas*, X. *Filosofía y teología*, I. *El ritmo del Ser. Las Gifford Lectures*, Barcelona 2019, 561-582 (=GL8).

²⁴²⁷ Cf. GL8, 561.

²⁴²⁸ Cf. OS, 143-144.

²⁴²⁹ Cf. MandU, 3-11.

²⁴³⁰ SP, 286.

enfermedad que es el miedo al silencio, la *sigefobia*²⁴³¹, esto es, el que afecta a una persona a la que aterra esta situación y no se siente a gusto con el silencio ni con la soledad²⁴³². A tal síndrome, Panikkar le da una especial importancia desde la vivencia del buddhismo que él profesó. Panikkar utiliza en numerosas ocasiones expresiones como Buddha es el que calla, el que hace silencio, el iluminado calla, es el que no comunica lo incommunicable²⁴³³. Así, Buddha recomienda el silencio²⁴³⁴, el propio Panikkar nos refiere que pasando el iluminado junto a unos monjes envueltos en simples habladorías les dijo “Cuando los monjes mendicantes (bhikku) se reúnen, tienen que hacer una de dos: o hablar del *dhamma*, o guardar silencio”²⁴³⁵. El silencio es la base del mensaje del Buddha, especialmente el silencio es la respuesta ante las cuestiones metafísicas²⁴³⁶.

Buddha habla del silencio sagrado, el cual no consiste en callar para no decir lo que no queremos o debemos decir. En palabras de Panikkar “el noble silencio es silencio porque no tiene nada que decir, y como no se tiene nada que decir, no se esconde nada, ni se dice nada”²⁴³⁷. El noble silencio logra acallar las inquietudes que surgen en nosotros mismos. Continuamente nos preguntamos por qué, y ante una respuesta aparece otra pregunta, el objetivo es destruir la raíz que nos conduce a preguntar por qué, hasta que no eliminemos la pregunta no surgirá la solución. El silencio es la única respuesta²⁴³⁸. Otros autores dan como explicación del silencio de Buddha que las preguntas tratan problemas que superan nuestro conocimiento, pero dentro del budhismo autores como Nâgârjuna dicen que el problema radica en que esas preguntas son vanas y que por eso el Buddha no las contestó²⁴³⁹.

²⁴³¹ Cf. SB, 281.

²⁴³² Cf. J.L. MEZA RUEDA, *El silencio de Dios, El silencio del Buddha, en Budismo y Cristianismo en diálogo*, Bogotá 2018, 45 (=J.L. MEZA RUEDA, *El silencio de Dios, El silencio del Buddha*).

²⁴³³ Cf. SB, 100.

²⁴³⁴ Cf. I. QUILES, *Filosofía Budista*, 93-94.

²⁴³⁵ Cf. SB, 281.

²⁴³⁶ Cf. H. DUMOULIN, *Encuentro con el budismo*, 71.

²⁴³⁷ IFB, 18.

²⁴³⁸ Cf. SPSB, 269.

²⁴³⁹ Cf. I. QUILES, *Filosofía Budista*, 94-95.

El mundo del Buddha es el de la espontaneidad, de la libertad ante el mundo herido²⁴⁴⁰. En muchas ocasiones los textos budhistas presentan a Buddha como un médico, teniendo en cuenta su condición salvadora²⁴⁴¹. Se asemeja a la humanidad con un cuerpo herido por la fecha del sufrimiento, lo importante no es por qué está herido sino sanar el cuerpo. Por ello lo importante es sacar la flecha del cuerpo de la humanidad herida²⁴⁴², dice Panikkar, las otras razones, explicaciones y porqués no importan, ya que puede correr el peligro de morir antes de haber encontrado la respuesta satisfactoria²⁴⁴³. Cuando el hombre busca las causas ya no permitimos que los efectos nos alegren la vida, de este modo, si no tenemos el corazón puro, es decir, vacío, nos entretendremos en preguntas pero nunca lograremos encontrar la solución y no podremos sacar la flecha del cuerpo herido²⁴⁴⁴, que es lo realmente importante. Para Buddha lo trascendental es salvar al hombre de una situación, no solucionar problemas metafísicos sobre el origen del dolor, sino solucionar el dolor mismo²⁴⁴⁵. Así Panikkar, en consonancia con lo dicho, nos afirmará que lo realmente trascendente es eliminar el dolor y salvarse, ya que el tiempo es breve²⁴⁴⁶.

Por todo ello Buddha no responde a preguntas sobre la naturaleza última de las cosas, sobre el ser de las cosas, no aborda cuestiones metafísicas, ni discusiones metafísicas, ni reflexiones sobre el ser de Dios, sino que su objetivo es la liberación del sufrimiento, nos dirá Panikkar. La respuesta de Buddha será el silencio y Panikkar, distingue en el silencio de Buddha un doble nivel. Un silencio de primer grado que él denomina *el silencio de la respuesta*. Así con respecto a Dios hay que guardar un silencio total, ni su negación o afirmación nos puede llevar a encontrar la Divinidad²⁴⁴⁷. Panikkar dice que preguntar por Dios o por su nombre es el modo de pretender

²⁴⁴⁰ Cf. IFB, 18.

²⁴⁴¹ Cf. H. DUMOULIN, *Encuentro con el budismo*, 73.

²⁴⁴² Cf. IFB, 17.

²⁴⁴³ Cf. SB, 69.

²⁴⁴⁴ Cf. IFB, 18-19.

²⁴⁴⁵ Cf. H. DUMOULIN, *Encuentro con el budismo*, 73.

²⁴⁴⁶ Cf. SB, 69.

²⁴⁴⁷ Cf. SPSB, 268-269.

apropiarse de Dios, según Buddha nada tiene ese nombre, es imposible encerrar a Dios en nuestras categorías, palabras o conceptos, incluso negará el principio de identidad, no puede existir un Dios idéntico a Dios o a su nombre, pero Buddha no es agnóstico es sencillamente el iluminado²⁴⁴⁸.

El segundo grado o nivel es *el silencio de la pregunta*. Es muy importante decir que el silencio de Buddha no es una metodología²⁴⁴⁹, ni una respuesta, ni un sistema filosófico ni teológico. Es decir, Buddha no responde con el silencio, simplemente “él no responde”, no responde y no ofrece análisis de su negativa a responder. Su silencio no es la respuesta a la pregunta. Lo que Buddha hace es poner en silencio la pregunta. Ya no tiene sentido hacerse preguntas porque ya no hay nada por lo que preguntar²⁴⁵⁰. Incluso podemos afirmar que el silencio del Buddha, frente a muchas preguntas, tiene más significado que miles de discursos, ya que el lenguaje humano es muy limitado y no puede dar cuenta de la verdad última²⁴⁵¹. Panikkar continuará diciendo que cuando el hombre logra descubrir que ya no tiene nada que preguntar y que ya no tiene sentido cuestionarse sobre las realidades últimas, y que no se siente rebelde, descorazonado o desesperado, ahí descubrirá el mensaje liberador del primer buddhismo: “la aceptación total de nuestra condición humana de la contingencia real en que nos encontramos”²⁴⁵².

Así el Buddha saca al hombre de su actividad pensante para encaminarlo a la única tarea de eliminar el dolor y animarle a no especular sobre lo inefable²⁴⁵³. Incluso se invita al hombre a que no solo renuncie a buscar a Dios sino que renuncie a Dios como apoyo en el camino, no hay Dios en el camino, ya que si las fuerzas se dedican a buscar a Dios ya sea intelectualmente o místicamente, el hombre se aleja de su verdadera tarea que es la de destruir su contingencia²⁴⁵⁴. Por ello el iluminado se negó a enredarse en disputas filosóficas o

²⁴⁴⁸ Cf. SPSB, 270.

²⁴⁴⁹ Cf. J.L. MEZA RUEDA, *El silencio de Dios, El silencio del Buddha*, 53-54.

²⁴⁵⁰ Cf. SPSB, 271.

²⁴⁵¹ Cf. *Ibíd.*, 54.

²⁴⁵² SPSB, 271.

²⁴⁵³ Cf. I. QUILES, *Filosofía Budista*, 93-94.

²⁴⁵⁴ Cf. SB, 287-288.

teológicas y prefirió silenciar al hombre, reduciéndolo al conocimiento de su propia condición humana²⁴⁵⁵. Conocimiento que se adquiere en el silencio, en la meditación y no en el discurso intelectual o en el análisis filosófico²⁴⁵⁶. Solamente el hombre puede liberarse a sí mismo del dolor que le rodea, y el único apoyo con el que cuenta son las tres joyas: el Buddha, el *Dharma* y la *Sangha*²⁴⁵⁷, es decir, un Símbolo, una Conducta y una Comunidad²⁴⁵⁸. Todo lo cual le lleva a afirmar a Panikkar que el silencio es el lugar de Dios y que Dios mismo es silencio, todo ello conlleva grandes dificultades a la hora de identificar a Dios con el Ser²⁴⁵⁹. Por todo lo cual Panikkar afirmará que “El silencio que Buddha desea para sus discípulos no es el silencio filosófico, sino un silencio místico, una experiencia silente”²⁴⁶⁰.

Panikkar dirá: “el Buddha guarda silencio acerca de Dios y que con su silencio nos muestra que, en definitiva, no haya nada que decir acerca de Dios”²⁴⁶¹. En este contexto podemos comprender las reflexiones que Panikkar realiza al poner en conexión la experiencia de Dios y el silencio. Así podemos afirmar que el silencio es el verdadero camino para llegar a Dios²⁴⁶², Panikkar dirá que “si la ausencia de pensamiento y el silencio de la mente son los requisitos necesarios para llegar a “Dios”, es porque no hay nada en él que pueda ser pensado”²⁴⁶³. En su obra *Iconos del misterio* dirá que el silencio es un lugar privilegiado de la experiencia de Dios, así el silencio es para Pánikkar la atmósfera necesaria en la que la experiencia de Dios puede respirar sin ahogarse en la dialéctica²⁴⁶⁴, y en *Las Gifford Lectures* añadirá que “solo en el silencio podemos conocer a Dios”²⁴⁶⁵ y

²⁴⁵⁵ Cf. SB, 290.

²⁴⁵⁶ Cf. I. BOADA I SANMARTÍN, *Una alternativa al teísmo i al l'ateisme. A propòsit de “El Silenci de Déu” de R. Panikkar*, “Revista Catalana de Teologia” XXI/2 (1996) 431.

²⁴⁵⁷ Cf. SB, 290.

²⁴⁵⁸ Cf. SB, 285.

²⁴⁵⁹ Cf. SB, 286-287.

²⁴⁶⁰ SB, 286.

²⁴⁶¹ SB, 282.

²⁴⁶² Cf. J.L. MEZA RUEDA, *El silencio de Dios, El silencio del Buddha*, 53.

²⁴⁶³ SB, 287.

²⁴⁶⁴ Cf. IM, 103.

²⁴⁶⁵ GL8, 562.

solamente cuando hemos alcanzado el triple silencio se hace posible la experiencia de Dios²⁴⁶⁶.

El primer silencio es el silencio de la mente, para Panikkar la mente custodia el silencio cuando calla respetuosamente ante los últimos interrogantes de la nada, ya que no podemos entenderlo todo²⁴⁶⁷. El silencio de la mente es una mente que ella misma es silencio, es decir, está ausente en la propia experiencia de lo divino. Por tanto el silencio es la ausencia de la mente que se ha retirado en sí misma y ha hecho lugar para una conciencia pura²⁴⁶⁸. El segundo silencio es el de la voluntad que se materializa cuando la voluntad no hace ruido. Es lo que se ha venido a llamar pureza de corazón o corazón vacío²⁴⁶⁹. Por ello Panikkar afirma que es uno de los aspectos más importantes de la vida espiritual y especialmente en este mundo, que después de destronar a la razón ha caído en un puro voluntarismo²⁴⁷⁰. Así “el silencio de la voluntad nos abre al descubrimiento de la dimensión divina de la realidad, contribuyendo a darnos cuenta de que no depende de nuestra voluntad y que hay una dimensión de libertad en todo ser”²⁴⁷¹.

En tercer lugar está el silencio de la acción que se refiere al acto no violento que dirige la vida como experto timonel, es la acción de hombre sabio²⁴⁷². Otra forma de decir lo es que “la experiencia y el cultivo de nuestro silencio corporal son una introducción a la experiencia de la dimensión divina de la realidad”²⁴⁷³. En la experiencia de Dios, el hombre descubre que ni en el querer, ni en el pensar, ni en el hacer el ser humano agota ni su origen ni su fin, es en la experiencia de la trascendencia, ahí es donde experimenta el vacío y, por tanto, el silencio que es el único espacio de libertad para el ser humano²⁴⁷⁴. Panikkar afirmará que “Solo el silencio deja espacio a la

²⁴⁶⁶ Cf. IM, 105.

²⁴⁶⁷ Cf. IM, 105-106.

²⁴⁶⁸ Cf. GL8, 578.

²⁴⁶⁹ Cf. IM, 106.

²⁴⁷⁰ Cf. GL8, 581.

²⁴⁷¹ GL8, 582.

²⁴⁷² Cf. IM, 106.

²⁴⁷³ GL8, 568.

²⁴⁷⁴ Cf. IM, 105-107.

libertad. Y Dios es libertad. El silencio es el “espacio” de la experiencia de Dios”²⁴⁷⁵.

En todo este proceso reflexivo sobre el silencio nos hemos ido acercando a la gran importancia que Raimon Panikkar concede a la cuestión del silencio. Silencio que también ocupará un lugar preeminente en la vida espiritual y en la mística, ya que la intimidad solamente pide vivir desde el silencio²⁴⁷⁶. Incluso el dirá que no es posible una verdadera vida plena sin el silencio. Hace falta silencio para vivir en verdadera plenitud. Así el mismo nos dirá que “El silencio de la Vida es el arte de hacer callar las actividades de la vida para llegar a la experiencia pura de la Vida”²⁴⁷⁷. Una de sus máximas expresiones es la oración que no debe de limitarse a la petición o a la alabanza sino que es también silencio²⁴⁷⁸.

Del silencio brota la espiritualidad y la vida, incluso la palabra que hemos de decir que ha de brotar del silencio²⁴⁷⁹. En Panikkar el principio es el silencio y es anterior a la palabra, incluso afirmará que solo la palabra que sale del silencio es capaz de comunicar algo²⁴⁸⁰. Y debemos dejar que el silencio hable, el silencio es la condición para que brote la palabra, la palabra existe porque el silencio la hace posible²⁴⁸¹. Panikkar lo aplica a su propia vida, su propia palabra dicha es un esfuerzo por la encarnación ya que el silencio se hace palabra y la palabra se hace carne. A lo que añade que ha sufrido mucho por no encontrar la palabra adecuada para expresar su propia experiencia²⁴⁸².

Continúa Panikkar diciendo que “Una espiritualidad cosmoteándrica deja que las palabras surjan del silencio mismo de las cosas”²⁴⁸³, también afirmará que solo en el interior de una visión

²⁴⁷⁵ IM, 107.

²⁴⁷⁶ Cf. EVM, 378.

²⁴⁷⁷ Cf. IM, 42.

²⁴⁷⁸ Cf. R. PANIKKAR, *La Trinidad. Una experiencia humana primordial*, en *Obras Completas, VIII. Visión trinitaria y cosmoteándrica: Dios-Hombre-Cosmos*, Barcelona 2016, 185

²⁴⁷⁹ Cf. AEC, 393.

²⁴⁸⁰ Cf. OS, 148.

²⁴⁸¹ Cf. AEC, 394.

²⁴⁸² Cf. DIA, 119.

²⁴⁸³ AEC, 395.

trinitaria de la realidad tiene sentido hablar del silencio”²⁴⁸⁴ con estas afirmaciones Panikkar establece la importancia del silencio para la espiritualidad cosmoteándrica que él propone. Ello conlleva que si de las palabras surge el silencio, ninguna palabra podrá tener el valor definitivo y absoluto, ya que el silencio no impone su interpretación, ello conlleva que esta espiritualidad será una espiritualidad del pluralismo. Panikkar nos dirá para afirmar esta espiritualidad del pluralismo que la mayor parte de las discusiones doctrinales tienen su origen en el hecho de que se construyen conceptos verbales que están lejos del silencio original y que tienden a absolutizarse²⁴⁸⁵. Para Panikkar la palabra no es solo sonido acústico sino también palabra interior, no solo contenido conceptual. Es decir, el silencio, como realidad originante de la palabra, engendra una espiritualidad del pluralismo y de la tolerancia.

Panikkar continúa diciendo que no hay hermenéutica del silencio porque toda interpretación es obra del logos, pero el silencio no es logos, y por ello está vacío de palabra. No podemos afirmar que el silencio es un No-ser ya que el No-ser no es. El silencio es ausencia de palabra e incluso anterior a la palabra, ya que es el silencio lo que hace posible la palabra²⁴⁸⁶, o dicho de otro modo, la palabra es el sacrificio del silencio²⁴⁸⁷, es el silencio el que al inmolarse produce la palabra²⁴⁸⁸. Y si la palabra es el órgano del ser, el silencio será la ausencia de ser. Todo ello comporta que en el silencio el ser humano hace su experiencia de vacío, es decir, de pura ausencia. Esta ausencia nos servirá para realizar una aproximación apofática a la realidad y dará una clave de la experiencia mística de la espiritualidad de Raimon Panikkar²⁴⁸⁹.

Panikkar nos dice que solamente en el silencio es posible escuchar lo divino y ello es así en todas las tradiciones espirituales²⁴⁹⁰, la cuestión más importante es cómo relacionamos, lo que se dice, la

²⁴⁸⁴ OS, 145.

²⁴⁸⁵ Cf. AEC, 395.

²⁴⁸⁶ Cf. OS, 145.

²⁴⁸⁷ Cf. SP, 286.

²⁴⁸⁸ Cf. OS, 149.

²⁴⁸⁹ Cf. AEC, 397-398.

²⁴⁹⁰ Cf. OS, 147.

palabra, con el silencio. La experiencia espiritual sabe del valor del silencio y de la palabra, y el ser espiritual habla porque silencio y palabra se complementan²⁴⁹¹. Algunas escuelas de meditación proponen la ausencia de pensamiento como elemento de su experiencia espiritual, ausencia de pensamiento que en algunas ocasiones implica el No-ser. Como en muchas tradiciones se identifica a Dios con el Ser, en muchas ocasiones se ha visto el silencio místico como sospechoso. Panikkar supera esta cuestión afirmando que palabra y silencio están no en una relación dialéctica sino dialógica y trinitaria, y que solamente en esta visión trinitaria de la realidad es posible hablar del silencio²⁴⁹². Panikkar llega a afirmar que “El silencio es la fuerza de la mística, sin la cual el hombre es tan solo un animal racional, y la religión solo un sistema de pensamiento”²⁴⁹³.

Pero el silencio no tiene poder, ni el poder del silencio es el propio silencio, el poder del silencio descansa en la palabra que escucha, ya que el silencio ha transferido todo su poder a la palabra²⁴⁹⁴. Panikkar establece una relación entre palabra y silencio que es a-dual, o como mejor se adecua a su lenguaje es *advaita*²⁴⁹⁵ o también *pratīyasamutpāda* en la espiritualidad budhista²⁴⁹⁶. A nivel espiritual Panikkar dirá que si queremos participar del poder del silencio, debemos de transformarnos en palabra, tenemos que aprender a estar en silencio para lo cual debemos de estar vacíos, sino es así caminaremos hacia la catástrofe²⁴⁹⁷.

Panikkar dirá a modo de resumen sobre su visión del silencio que “todo el mensaje del Buddha se dirige a volvernó existencialmente silenciosos, a hacer callar nuestros deseos”²⁴⁹⁸, y que el deseo más intenso es el deseo de ir más allá de la realidad, de huir de la condición humana. Hemos de eliminar en nosotros tanto la sed

²⁴⁹¹ Cf. J.L. MEZA RUEDA, *El silencio de Dios, El silencio del Buddha*, 60-61.

²⁴⁹² Cf. OS, 145.

²⁴⁹³ OS, 148.

²⁴⁹⁴ Cf. OS, 161.

²⁴⁹⁵ Cf. OS, 162.

²⁴⁹⁶ Cf. J.L. MEZA RUEDA, *El silencio de Dios, El silencio del Buddha*, 61.

²⁴⁹⁷ Cf. OS, 166-167.

²⁴⁹⁸ SPSB, 272.

de existencia como la sed de no-existencia²⁴⁹⁹. Y continúa diciendo Panikkar para sintetizar el mensaje del Buddha:

“Si hay trascendencia, se ocupará de nosotros. Y si no existe, es inútil engañarse. Pero hay más. Si existe la trascendencia es tan trascendente que supera tanto a nuestro pensamiento como a nuestro ser, y por tanto también todo intento de darle un nombre. Para Buddha dar un nombre al Absoluto sería la gran blasfemia. El apofatismo budhista es al mismo tiempo óntico y ontológico. El silencio se toma en serio, no como otra forma de expresión o de lenguaje”²⁵⁰⁰.

9.4.3 La paz

La extensa investigación de Raimon Panikkar también le llevó a estudiar y a analizar la cuestión de la Paz, realidad que aborda desde la dimensión religiosa y espiritual, pero que también investiga desde la perspectiva política y social, especialmente en el diálogo entre culturas y religiones. Sus obras más importantes a este respecto son: *Paz y desarme cultural*²⁵⁰¹, *El diálogo indispensable. Paz entre las religiones*²⁵⁰², y por último *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*²⁵⁰³. A todo ello hemos de añadir las diferentes referencias que se realiza de la paz en diversas obras del autor. Nosotros abordaremos la cuestión de la paz desde la perspectiva religiosa y espiritual, haciendo un especial hincapié en la espiritualidad budhista ya que

²⁴⁹⁹ Cf. SPSB, 272.

²⁵⁰⁰ SPSB, 272.

²⁵⁰¹ Cf. R. PANIKKAR, *Paz y desarme cultural*, Sal Terrae, Santander 1993, 202 págs (=PDC).

²⁵⁰² Presentamos aquí su primera edición española: R. PANIKKAR, *El diálogo indispensable. Paz entre las religiones*, Barcelona 2003, 92 págs. Pero nosotros para la investigación seguiremos la edición correspondiente de las Obras Completas que publica la editorial Herder, y que recogen el texto mencionado: R. PANIKKAR, *El encuentro entre religiones es una necesidad vital*, en *Obras Completas, VI. Culturas y religiones en diálogo, 2. Diálogo intercultural e interreligioso*, Barcelona 2017, 203-244.

²⁵⁰³ Citamos a continuación su edición española que apareció en la editorial Herder: R. PANIKKAR, *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*, Barcelona 2007, 180 págs. Nosotros utilizaremos para la investigación el texto que se editó en las Obras Completas que se publican en la misma editorial: R. PANIKKAR, *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*, en *Obras Completas, VI. Culturas y religiones en diálogo, I Pluralismo e interculturalidad*, Barcelona 2016, 339-446 (=PI).

Panikkar ve la paz como uno de los frutos más importantes de esta tradición espiritual.

Según descubrimos en el pensamiento de Panikkar la paz es un símbolo universal que todos los seres humanos, y todas las culturas y religiones aceptan, es para todos un símbolo positivo y universal²⁵⁰⁴. Así Panikkar concibe la paz como un símbolo que está compuesto de tres dimensiones, y que han de coexistir las tres y no puede faltar ninguna de ellas para que se haga efectiva la paz. Así la paz se compone de tres elementos iguales que son: Armonía, Libertad y Justicia²⁵⁰⁵. Pero Panikkar afirma que la paz no es una conquista, no es algo que se adquiera, la paz es un don, una gracia, una sorpresa²⁵⁰⁶. En el cristianismo se ve como el don del Espíritu Santo²⁵⁰⁷. Pero nuestro autor va mucho más allá de una simple paz de orden religioso o como fruto o regalo de la divinidad. Panikkar establece una relación entre la paz, el ser y toda la realidad. Panikkar afirmará que “La paz es participación en la armonía del ritmo del Ser”²⁵⁰⁸, con estas palabras el filósofo de Tavertet introduce nuestro tema en su visión cosmoteándrica de toda la realidad. La traslada al orden metafísico y la introduce en lo más profundo del ser, la saca de ser una simple categoría moral y le da un nuevo sustento, lo que le llevará a afirmar:

“La paz solo puede ser una armonía de la misma realidad en la que nosotros participamos cuando estamos en situación de receptividad por no poner obstáculos al ritmo de la realidad, al Espíritu, a la estructura última del universo, o como se le quiera llamar”²⁵⁰⁹.

Todo lo dicho nos lleva a enlazar la cuestión de la paz con el tema de la realidad y el don del silencio que ya hemos tratado. Especialmente en el ámbito de la espiritualidad budhista. Panikkar nos ha dicho que la palabra es el órgano del ser, es decir, su primogénita y que, como consecuencia, el silencio será la ausencia del Ser, pero en un sentido de vacuidad budhista y no de nihilismo

²⁵⁰⁴ Cf. PDC, 115-116.

²⁵⁰⁵ Cf. PDC, 116-131.

²⁵⁰⁶ Cf. PDC, 21-23.

²⁵⁰⁷ Cf. PDC, 25.

²⁵⁰⁸ Cf. PI, 432.

²⁵⁰⁹ PDC, 25.

moderno²⁵¹⁰. Así, si la paz es la armonía del ritmo del Ser es lógico pensar que Ser, silencio y paz están íntimamente relacionados en la concepción filosófica y espiritual de Raimon Panikkar, y ello solo es posible en la concepción budhista que Panikkar tiene de la realidad.

Siguiendo el dinamismo del pensamiento panikkariano, el autor establece una relación entre el budhismo y la paz, establece que la paz es un fruto de la espiritualidad del silencio: “El lenguaje budhista se centra en el hombre, el hombre en su intimidad más profunda, y la intimidad sólo puede vivirse en el silencio, que proporciona la paz una vez que hemos apaciguado nuestro ser descubriendo que no es más que pasajero”²⁵¹¹. Es decir, la intimidad experimentada en el silencio proporciona la paz, con otras palabras la paz es fruto del silencio o el silencio nos proporciona la paz. De este modo, queda cerrado el círculo de la espiritualidad budhista entre Ser, Silencio y Paz. La Paz es la armonía del ritmo del Ser y el Silencio es la ausencia del Ser, que no vacuidad, y la Paz fruto del Silencio.

La predicación de Buddha se centró en el Camino Medio y en el *nirvâna* que se identifica con la paz, ya que este itinerario vital que propone Buddha se convierte en meta que irradia paz²⁵¹². Siguiendo el pensamiento de Adu Parakranabahu la palabra *nirvâna* se relaciona con la quietud y la paz. La experiencia del *nirvâna* se asemejaría al del fuego que ha dejado de arder por que se ha agotado el combustible, este combustible sería la falsa idea de yo, la cual causa el deseo, la necesidad, la codicia, el odio, la ignorancia o la confusión. *Nirvâna* sería la palabra utilizada por Buddha para describir la paz perfecta de la mente cuando queda libre de todos estos estados aflictivos. La paz es en realidad la naturaleza fundamental de la mente cuando las causas de la raíz de los estados aflictivos se disuelven, es decir, cuando desaparece todo aquello que provoca en la mente el anhelo, el deseo, el sufrimiento y la insatisfacción²⁵¹³. Cuando todo lo que provoca estos fenómenos desaparecen de la mente entonces hay *nirvâna* y hay paz.

²⁵¹⁰ Cf. AEC, 397.

²⁵¹¹ Cf. EVM, 378.

²⁵¹² Cf. M.J. HERNANDO GARCÍA, *¿Qué es el Nirvana?*, 32.

²⁵¹³ Cf. A. PARAKRANABAHU, *El Sutra de Benarés*, 74-75.

Panikkar acepta esta misma concepción y así lo expresa en su obra escrita. Cuando habla de las cuatro nobles verdades y menciona la vida media, alude al primer discurso de Buddha en el que se cita la paz como fruto que se obtiene al seguir este camino de la vida media²⁵¹⁴. Citamos el texto del *Dhammacakkappavattana Sutta* en el que se refleja que la paz va unida al *nirvâna*, a la sabiduría y al *nirvâna*:

“No siguiendo estos dos extremos, el Tathâgata ha comprendido perfectamente el camino medio, que genera la visión, que genera el entendimiento, que conduce a la paz, que conduce a la sabiduría, que conduce a la iluminación y que conduce al *Nirvâna*”²⁵¹⁵.

En el texto queda reflejado que la paz, la sabiduría, la iluminación y *nirvâna* están íntimamente unidos, y son el fruto de la experiencia del camino medio. La paz la vivirá aquel que haya experimentado la iluminación y se haya convertido en un buddha y viva el *nirvâna* en este mundo. Podemos concluir con lo dicho que la paz es uno de los grandes frutos de la experiencia espiritual del buddhismo. Panikkar está de acuerdo con este planteamiento y llega a mencionar la paz del *nirvâna*²⁵¹⁶, al mencionar aquello a lo que están renunciando los *bodhisattva* por compasión para con los otros seres. Con palabras semejantes continúa desarrollando esta idea en su pensamiento escrito, así nos dirá que cuando uno ha alcanzado el estado de “buddhidad” es cuando uno se encuentra libre de todo deseo y llega a la paz perfecta²⁵¹⁷.

Todo este proceso de reflexión lleva a verificar que la concepción de la paz como experiencia en el *nirvâna* del buddhismo es aceptada por Raimon Panikkar, pero él no se limita a exponer la doctrina tradicional sino que además la presenta como una dimensión de la vida espiritual. En la experiencia de la vida espiritual, tal y como la concibe el buddhismo, la paz ocupa un lugar singular, es de hecho la meta:

²⁵¹⁴ Cf. SB, 70.

²⁵¹⁵ A. PARAKRANABAHU, *El Sutra de Benarés*, 65 y 71.

²⁵¹⁶ Cf. SB, 113.

²⁵¹⁷ Cf. SB, 276.

“La experiencia de la vida según el buddhismo podría reducirse a estas tres visiones: insatisfacción constitutiva, trabajar en nuestra salvación con diligencia y esperanza de un salto en el vacío. Entonces el camino es ya la meta. De ahí la paz (tradicional en el buddhismo) que irradia el Buddha”²⁵¹⁸.

Es decir, la paz surge de experimentar la vida según el buddhismo y por tanto el *nirvâna*, que es ámbito definitivo de la existencia en la tradición budhista. Cuando se experimenta el silencio en la propia vida se engendra una existencia nueva, de ahí surgirá la verdadera paz interior de la que emana toda vida. Una paz en la que me puedo aceptar a mí mismo, un estado en el que puedo estar conmigo mismo para de este modo emanar paz a todo mi entorno²⁵¹⁹, de este modo silencio y paz están unidos a nivel espiritual, y no únicamente en el ámbito metafísico y ontológico por medio del Ser, como ya dijimos antes, sino a nivel de la experiencia espiritual. De una vida en silencio emana la paz, podríamos decir.

Todo lo anteriormente referido será una clave fundamental en la espiritualidad cosmoteándrica que propondrá Panikkar, lo expresamos recogiendo las propias palabras del autor:

“Esta espiritualidad tiende al silencio más que a la expresión unívoca de cada cosa y cada acontecimiento. Se convierte entonces en una espiritualidad tolerante, no por motivos estratégicos, sino por experiencia de la contingencia humana, que proviene de haber tocado (*cum-tangere*) el misterio del Silencio junto con el misterio de la Palabra. En resumen, en una espiritualidad de *paz*”²⁵²⁰.

Unido a lo anteriormente expuesto, Panikkar realiza una conexión entre su concepto de filosofía de la paz y la espiritualidad, dedicándole amplio párrafos a esta cuestión. Él menciona que cuando el alma está en armonía con la realidad cultiva una filosofía de la paz, una filosofía que es pacífica y, al mismo tiempo, conduce a la armonía de la realidad. Esta filosofía es causa y efecto de la paz, es efecto de la paz porque nace de un espíritu pacificado y causa la paz porque

²⁵¹⁸ EVM, 382.

²⁵¹⁹ Cf. OS, 168

²⁵²⁰ Cf. AEC, 396.

fortalece y restablece la armonía del universo. Para realizar esta filosofía de la paz, en la concepción de Panikkar, hace falta tener un corazón puro. En su filosofía de la paz Panikkar refiere que en muchas ocasiones se ha buscado la paz de forma no adecuada. En la concepción panikkariana es posible hacer una adecuada filosofía de la paz sino se realiza desde la interioridad, desde un corazón puro y desde una armonía con la realidad²⁵²¹.

Para la consecución de esta filosofía Raimon Panikkare establece nueve *sûtra*, que según él todo ellos forman una cadena que tiene como objetivo obtener la paz.

1. *La paz es participación en la armonía del ritmo del Ser.* Panikkar dirá que la paz no violenta el ritmo de la realidad. Y esto lo concibe desde su visión cosmoteándrica: el hombre no es solo un ser social es un ser cósmico y por tanto somos responsables del orden del universo²⁵²², ya que participamos en la aventura del ser. Para Panikkar la paz no es una situación para el final de la vida ni un estado mental. La paz no es estática ni dinámica, se asemeja al Ser²⁵²³. El ser es rítmico, y este ritmo es la naturaleza más profunda de la realidad²⁵²⁴. Nuestra civilización tecnocrática ha transgredido los ritmos naturales de la cultura y de la mente y ha producido una cultura sin paz²⁵²⁵. Para llegar a la paz hemos de participar en esta armonía de la naturaleza del ser rota por una cultura tecnocrática²⁵²⁶.

2. *Es difícil vivir sin paz exterior, pero es imposible vivir sin paz interior. La relación es adual (advaita).* Panikkar proclama que sin paz interior la persona se desintegra y los pueblos se destruyen. Sin una verdadera paz interior no es posible la paz exterior, de los pueblos, de las naciones; la paz interior es interior es incompleta sin la paz exterior y, viceversa, la paz exterior no es posible sin la paz interior. Un modelo es el *bodhisattava* que renuncia al *nirvâna* para

²⁵²¹ Cf. PI, 430-431.

²⁵²² Cf. R. PANIKKAR, *El Hombre, un misterio trinitario*, en *Obras Completas*, VIII. *Visión trinitaria y cosmoteándrica: Dios-Hombre-Cosmos*, Barcelona 2016, 434-435.

²⁵²³ Cf. PI, 432.

²⁵²⁴ Cf. R. PANIKKAR, *Introducción*, en *Obras Completas*, X. *Filosofía y teología*, I. *El ritmo del Ser. Las Gifford Lectures*, Barcelona 2019, 100-132.

²⁵²⁵ Cf. PI, 433.

²⁵²⁶ Cf. R. VACHON, *R. Panikkar, Philosophe de la paix*, en *Philosophia Pacis. Homenaje a Raimon Panikkar*, Madrid 1989, 242-243.

liberar a todos los seres vivos²⁵²⁷, no es insensible dolor del mundo y no pierde la paz interior ante éste. Hay una relación dual de interdependencia entre paz interior y paz exterior. Así superamos la dicotomía entre interioridad y exterioridad²⁵²⁸.

3. *La paz no se conquista por uno mismo ni la imponemos a los demás. Es tanto recibida (descubierta) como creada. Es un don (del Espíritu).* En la espiritualidad de Panikkar no se puede luchar por la paz y no se puede imponer. Panikkar ve la paz como un don, su naturaleza es gracia, es don. Saber recibir la paz es un signo de sabiduría venga de donde venga. Así proclama que la paz es un descubrimiento no una conquista, incluso dice que la paz es revelación de Dios, de la armonía del Ser o de la bondad de la creación. No hay receta para la paz, por ello dice que la paz es una nueva recreación. Es don y donación²⁵²⁹.

4. *La victoria obtenida con la derrota violenta del enemigo jamás conduce a la paz.* Este enunciado es de claro matiz político en la concepción panikkariana, ya que Panikkar constata el gran número de conflictos que ha habido en el mundo a lo largo de la historia y que han creado una situación de falsa paz al edificarse sobre la idea de vencedores y vencidos. Panikkar por su parte enuncia que la paz es más que simple justicia y más que restablecer un orden quebrantado, sino que más bien es el continuo devenir de un orden nuevo. La concepción panikkariana lleva a decir que la paz es mucho más que la ausencia de guerra, ya que la paz no es el fruto de la lucha entre el bien y el mal, ni un medio para conquistar una vida feliz, para Panikkar la paz es el valor último de la vida, es decir, el *nirvâna*²⁵³⁰.

5. *El desarme militar requiere un desarme cultural.* En este *sûtra* Panikkar considera que hemos de desarmar nuestras culturas al mismo tiempo que suprimimos nuestras armas, ya que nuestras culturas suelen ser belicosas. Este desarme cultural es de gran complejidad ya que nos hace vulnerables. Para un desarme militar acertado hemos de realizar un desarme cultural que consista en la

²⁵²⁷ Cf. J.L. SÁNCHEZ NOGALES, *Aproximación a una teología de las religiones*, II, 476.

²⁵²⁸ Cf. PI, 433-434.

²⁵²⁹ Cf. PI, 435-436.

²⁵³⁰ Cf. PI, 436-437.

introducción en una nueva escala de valores. Según Panikkar el mundo está preparado para una mutación antropológica y crear un orden nuevo²⁵³¹.

6. *Ninguna cultura, religión o tradición puede resolver aisladamente los problemas del mundo.* Este *sûtra* engloba la concepción universal que Panikkar tiene de la realidad humana. Para él hacen falta enfoques interculturales para solucionar los problemas del mundo, ya que ninguna cultura tiene en exclusiva la respuesta a todas las cuestiones. La gran clave que han de recuperar las culturas, las religiones y las tradiciones debe de ser el pluralismo base de la interculturalidad. Para conseguir este objetivo hace falta un cambio de mentalidad (*metanoia*). Sin este reconocimiento de la interculturalidad en el mundo no hay paz posible²⁵³².

7. *La paz pertenece esencialmente al orden del mythos y no al del logos.* En primer lugar hemos de constatar que la palabra paz tiene muchos significados y es una palabra polisémica que admite diversas interpretaciones. Panikkar, por su parte, enuncia que la paz no es solo un concepto, sino el mito emergente de nuestro tiempo. Y como tal mito no requiere otro fundamento externo a él, ya que está más allá de toda definición posible. *Mythos* y *logos* no pueden ni confundirse ni separarse, por ello imponer nuestro concepto de paz no puede llevar a la paz. Ver la paz como un mito permite una flexibilidad que las ideas no toleran²⁵³³.

8. *La religión es un camino hacia la paz.* En este *sûtra* Panikkar quiere evitar el posible eclecticismo que pudiera surgir después de la lectura del *sûtra* anterior, sincretismo por el que se pudiera aceptar la idea de reducir las religiones meramente a un denominador común abstracto. Aunque las religiones son diferentes y tiene distintas concepciones a cerca de la realidad, lo cierto, es que en todas las religiones el cometido es traer la paz al hombre y al cosmos. Todas las religiones entienden la paz como un símbolo polisémico y pluralista como para que puedan hacer uso de él. Ello supone desplazar los encuentros religiosos de los problemas doctrinales a la

²⁵³¹ Cf. PI, 437-439.

²⁵³² Cf. PI, 439-441.

²⁵³³ Cf. PI, 441-442.

cuestión existencial, haciendo posible la cooperación entre las distintas religiones. Para Panikkar el camino hacia la paz no es fácil, ya que la paz es revolucionaria al ir contra la injusticia, avaricia y egoísmo, así las religiones deberían tender más hacia la transformación del hombre que hacia los problemas internos. El papel de la interculturalidad es recordar el papel primordial de las religiones en este propósito de adquirir la paz²⁵³⁴.

9. Solo el perdón, la reconciliación y el diálogo continuo llevan a la paz y rompen la ley del *Karman*. Este *sûtra* lo considera Panikkar como el más importante de todos. La modernidad ha insistido en la centralidad e importancia del hombre pero se ha olvidado de su dignidad infinita. Panikkar concibe al hombre con una visión cosmoteándrica en la que tiene una vocación cósmica de hacer de mediador entre el cielo y la tierra. En esta misión hay que encajar la cuestión del perdón, ya que éste es la gran contribución del hombre a la armonía del universo. Así Panikkar no concibe la paz como restauración de un orden perdido, sino que la paz solo se consigue andando hacia delante. El perdón es un acto que trasciende el dogma de la modernidad que es la voluntad. El perdón no depende de la voluntad sino que hace falta estar preparado para ello por el don del espíritu. *Karunâ*, *charis* y amor son los pilares del universo y no solo sentimientos. El perdón no es solo condonar una deuda es mucho más profundo, es un acto ontológico que hace desaparecer la culpa. El verdadero perdón es capaz de anular la posibilidad de que en el futuro se puedan volver a cometer los errores que se perdona, por ello el perdón es una “des-creación” dirá Panikkar. El perdón no va contra la verdadera justicia, va contra la venganza o el sentido mecanicista de la vida y de la realidad. Sin el reconocimiento de una tercera dimensión de la realidad no es posible el perdón²⁵³⁵.

Los nueve *sûtra* nos sirven de resumen de la concepción espiritual que Raimon Panikkar tiene sobre la paz, y que en gran parte son el fruto de su experiencia espiritual en el buddhismo, en ellos considera que a pesar de tantos signos de muerte como hay en el

²⁵³⁴ Cf. PI, 442-444.

²⁵³⁵ Cf. PI, 444-446.

mundo, la filosofía intercultural aparece como una epifanía de la esperanza²⁵³⁶.

9.5 El *nirvâna*

Entrar en la cuestión del *nirvâna* es penetrar en uno de los temas más complicados e interesantes del buddhismo, aunque, al mismo tiempo, es uno de los vocablos más evocadores y que más íntimamente está unido a Buddha²⁵³⁷. Siguiendo de cerca al profesor J. L. Sánchez Nogales podemos afirmar que, desde el punto de vista de la naturaleza e incluso desde los textos del buddhismo *theravâda*, el *nirvâna* se puede considerar desde una doble perspectiva. Primero como una entidad metafísica, a modo de un absoluto escatológico trascendente. Segundo como un acontecimiento espiritual, en el que su esencia sería participar de la entidad metafísica antes referida²⁵³⁸.

Aunque ya hemos citado el tema con anterioridad, consideramos importante dedicarle un apartado exclusivo por el tratamiento que el filósofo de Tavertet hace del tema. Panikkar, en sus apuntes íntimos, habla de la perfección en relación al *nirvâna*, que hay que desear para luego deshacerse de este deseo, para conseguir que la aspiración hacia el *nirvâna* sea libre y espontánea²⁵³⁹. Lo mismo indicará en *Las Gifford Lectures* en donde dice textualmente: “El deseo del *nirvâna* ha de ser vencido para poder ser alcanzado”²⁵⁴⁰. Esta dificultad para hablar del *nirvâna* Panikkar la expresa diciendo que “los hombres no debemos preocuparnos por él, ni por salvarlo o por definirlo, y tampoco podemos pretender manejarlo”²⁵⁴¹. En estas palabras se refleja lo problemático que supone hablar o analizar el *nirvâna*.

²⁵³⁶ Cf. PI, 446.

²⁵³⁷ Cf. I. QUILES, *Filosofía Budista*, 227-228.

²⁵³⁸ Cf. J.L. SÁNCHEZ NOGALES, *Aproximación a una teología de las religiones*, II, 443.

²⁵³⁹ Cf. DIA, 192.

²⁵⁴⁰ Cf. GL8, 580.

²⁵⁴¹ Cf. SB, 100.

Aun así, Panikkar dedica muchas páginas de sus obras a analizar la cuestión y a intentar arrojar luz sobre el tema²⁵⁴². Al mismo tiempo que desmantela muchas falsas concepciones sobre lo qué es y no es el *nirvâna*, teniendo en cuenta que el *nirvâna* está más allá de toda definición²⁵⁴³ e incluso vacío de contenido²⁵⁴⁴, aquí radica la dificultad a la hora de poder encontrar un lenguaje adecuado que pueda definirlo o explicarlo. Lo que sí tiene claro Panikkar es que el corazón del buddhismo es el *nirvâna*²⁵⁴⁵ y que sin *nirvâna* no habría buddhismo²⁵⁴⁶, incluso llega a decir que cuando Buddha utiliza este vocablo no lo está inventando sino que le está confiriendo un sentido nuevo²⁵⁴⁷. La propia etimología sánscrita del vocablo *nirvâna* es muy sugerente, en *pâli* la forma de citarlo sería “*nibbâna*”²⁵⁴⁸, y tiene que ver con palabras como apagarse, consumirse²⁵⁴⁹, también relacionado con el espíritu y el viento, o que apaga, o tomar aliento, refrescar, reconfortarse y aliviarse²⁵⁵⁰. Todo ello nos da una imagen de la riqueza del concepto, y así lo refleja Panikkar, que también añade una referencia al vocablo extinción²⁵⁵¹. Toda esta visión etimológica del concepto nos muestra la importancia que tiene el *nirvâna* para la vida espiritual y las múltiples dependencias y relaciones que guarda con la misma al traducirse, como hemos indicado, por fuego, aliento, espíritu o viento.

En los escritos de Panikkar, el *nirvâna* ni es condicionado ni condiciona, es pura trascendencia y es tan pura que no se le puede llamar trascendente. Tampoco se puede considerar el *nirvâna* como meta del hombre ya que no es un objeto hacia el que se pueda tender, por lo cual es algo que está más allá²⁵⁵². El *nirvâna* significa la

²⁵⁴² Como ejemplo de lo anteriormente referido presento algunos textos en los que Raimon Panikkar aborda la cuestión del *nirvâna* desde diferentes perspectivas: SB, 97-117; BA, 462-466; EVM, 381-382; DBC, 275-277.

²⁵⁴³ Cf. A. PARAKRANABAHU, *El Sutra de Benarés*, 72.

²⁵⁴⁴ Cf. S.N. DASGUPTA, *La mística hindú*, 90.

²⁵⁴⁵ Cf. SB, 97.

²⁵⁴⁶ Cf. BA, 462.

²⁵⁴⁷ Cf. SB, 97.

²⁵⁴⁸ Cf. I. QUILES, *Filosofía Budista*, 230.

²⁵⁴⁹ Cf. P. F. KNITTER, *Sin Buda no podría ser cristiano*, Barcelona 2016, 41.

²⁵⁵⁰ Cf. O. PUYOL RIEMBAU, *Diccionario sánscrito-español*, 534.

²⁵⁵¹ Cf. SB, 97.

²⁵⁵² Cf. BA, 464-465.

extinción de la existencia considerada como negativa y contingente²⁵⁵³, es la cesación de todos los ciclos de reencarnaciones o *samsâra* y se opone totalmente a él²⁵⁵⁴. Es el desligamiento de todos los vínculos, la extinción por fin de toda sed, la aniquilación de los tres vicios cardinales: concupiscencia, odio y error²⁵⁵⁵, o también denominados “tres fuegos”: la codicia (*lobha*), el odio (*dosa*) y la falsa ilusión u ofuscación (*moha*)²⁵⁵⁶.

Panikkar dirá que si lo que es es la existencia, el *nirvâna* es la no-existencia, si todo ha sido hecho, confeccionado, creado y es condicionado, el *nirvâna* es lo no hecho, lo inconfeccionado, lo increado, lo incondicionado²⁵⁵⁷; es por definición lo inefable²⁵⁵⁸. Y por ello los seres humanos no podemos pretender preocuparnos por él, ni salvarlo o definirlo, ni tampoco podemos intentar manejarlo²⁵⁵⁹. Ningún elemento del orden de lo creado puede tocarlo. Buddha es el único que conoce lo no hecho, lo increado, el que no comunica lo incomunicable²⁵⁶⁰ y ante la pregunta guarda silencio²⁵⁶¹. Porque esa es la vivencia transmitida en su experiencia de iluminación²⁵⁶².

Según Panikkar el presupuesto fundamental de esta concepción es que todas las cosas han sido hechas, y para que lleguen a su origen y puedan alcanzar su fin real no hay más remedio que deshacerlas, es decir, destruirlas²⁵⁶³. Es retornar a la fuente original, en donde el ser ha surgido, ha sido hecho (*samskrta*), esto es el *nirvâna* es el único que es (*asamskrta*)²⁵⁶⁴, o sea, lo excelente, lo perfecto²⁵⁶⁵. El

²⁵⁵³ Cf. SB, 98.

²⁵⁵⁴ Cf. J.L. SÁNCHEZ NOGALES, *Aproximación a una teología de las religiones*, II, 446.

²⁵⁵⁵ Cf. SB, 312.

²⁵⁵⁶ Cf. A. PARAKRANABAHU, *El Sutra de Benarés*, 72.

²⁵⁵⁷ Cf. SB, 100.

²⁵⁵⁸ Cf. I. QUILES, *Filosofía Budista*, 241.

²⁵⁵⁹ Cf. C. DRAGONETTI, *Dhammapada. El camino del dharma*, 68.

²⁵⁶⁰ Cf. SB, 100.

²⁵⁶¹ Cf. J.L. SÁNCHEZ NOGALES, *Aproximación a una teología de las religiones*, II, 429.

²⁵⁶² Cf. D.S. LÓPEZ, *El Budhismo*, 83-85.

²⁵⁶³ Cf. SB, 100.

²⁵⁶⁴ Cf. J.L. SÁNCHEZ NOGALES, *Aproximación a una teología de las religiones*, II, 445.

²⁵⁶⁵ Cf. O. PUYOL RIEMBAU, *Diccionario sánscrito-español*, 1102.

presupuesto fundamental de esta concepción es que para que las cosas lleguen a su fin, a su fuente original han de rehacer lo hecho, eliminar lo múltiple y reunificar la unidad. Lo que está relacionado con la visión upanishádica del *Prajâpati*²⁵⁶⁶, en el que las cosas no son más que el residuo, los restos o las partes del sacrificio del *Prajâpati*²⁵⁶⁷. Según la visión cristiana, es deshacer lo múltiple para alcanzar la fuente originaria; y según la expresión brahmánica, es reconstruir la unidad primordial. Cualquier ascetismo va en esta línea de renuncia, deshacer el estado presente para recuperar el estado inicial, sea cual haya sido²⁵⁶⁸. En numerosas religiones el sacrificio se convierte en el nexo o puente entre el hombre y lo trascendente, en el cristianismo será por medio de la figura de Cristo, en el brahmanismo por medio de *Prajâpati*²⁵⁶⁹.

En cuanto al buddhismo, la destrucción de la creaturalidad no significa otra cosa que la aniquilación de toda limitación y la recuperación de la realidad primigenia, ya que la imagen deja de serlo cuando alcanza al modelo y no hay modelo dirá Buddha²⁵⁷⁰. Así, mientras el brahmanismo mencionará la participación en el sacrificio como medio de la divinización del hombre²⁵⁷¹, el buddhismo no acepta nada de esto. Buddha consciente de la trascendencia de lo trascendente, dirá Panikkar, no admite ningún tipo o modelo de puente. Para él el cosmos tiene un destino que lo supera completamente²⁵⁷². De ahí se puede aducir que el *nirvâna* sea inconmensurable, heterogéneo e inefable, incluso de manera ontológica²⁵⁷³. No hay puente y tampoco hay sacrificio.

Hay una tercera posibilidad para superar esta dicotomía entre lo inmanente y lo trascendente, lo absoluto y lo relativo, Dios y el

²⁵⁶⁶ Cf. SB, 100.

²⁵⁶⁷ Cf. R. PANIKKAR, *El mito de Prajâpati. La culpa originante o la inmólación creadora*, en *Obras Completas, IX. Misterio y hermenéutica, I. Mito, símbolo y culto*, Barcelona 2018, 167 (=MP).

²⁵⁶⁸ Cf. SB, 101.

²⁵⁶⁹ Cf. MP, 166-169.

²⁵⁷⁰ Cf. SB, 102.

²⁵⁷¹ Cf. S.N. DASGUPTA, *La mística hindú*, 25-47.

²⁵⁷² Cf. SB, 102.

²⁵⁷³ Cf. J.L. SÁNCHEZ NOGALES, *Aproximación a una teología de las religiones, II*, 424-425.

mundo. En esta postura se busca el modo de comprender que el *nirvâna* y el *samsâra* no son ni una cosa ni dos, ni lo mismo ni distintos²⁵⁷⁴. Un budhista nunca dirá que son dos aspectos de una misma cosa, no caerá en el peligro de la interpretación monista, que no pretende ni absolutizar lo relativo, ni relativizar lo absoluto²⁵⁷⁵. Porque *nirvâna* y *samsâra* son inconmensurables es por lo que no son dos cosas y tampoco dos cosas distintas²⁵⁷⁶. Más tarde nos dirá que no podemos distinguir el *nirvâna* de nada, ya que eso supondría objetivarlo y crearlo como objeto del discurso racional. De ahí la gran intuición de que *samsâra* es *nirvâna* e incluso cuando se está en el *nirvâna* no es posible, ni tan si quiera, realizar esta distinción²⁵⁷⁷.

Panikkar continua su explicación de la realidad del *nirvâna*, y dirá que es lo que es a diferencia de lo demás, también añadirá que es la extinción de cualquier fenómeno, o que el *nirvâna* es increado y que es el fin²⁵⁷⁸. También menciona que existe un *nirvâna* con remanencias y otro *nirvâna* sin remanencias²⁵⁷⁹, el primero relativo al mundo visible y acompañado de las remanencias del agotamiento de los motivos de la existencia²⁵⁸⁰, y el segundo relativo al más allá en donde las existencias ya han cesado definitivamente²⁵⁸¹. Por todo ello, Panikkar dirá que el *nirvâna* está más allá de toda dialéctica²⁵⁸².

Panikkar relata que existen cuatro interpretaciones del *nirvâna* que responden a cuatro tipos de personas. Primero las personas que sufren y temen el sufrimiento y conciben el *nirvâna* como el escape, la liberación y la recompensa, el ámbito de la aniquilación de los sentidos y de todas las fuentes del sufrimiento. En segundo lugar se encuentran los filósofos que conciben el *nirvâna* como el lugar en donde la mente deja de pensar, en donde ya no hay memoria ni del

²⁵⁷⁴ Cf. SB, 102.

²⁵⁷⁵ Cf. BA, 462.

²⁵⁷⁶ Cf. SB, 103.

²⁵⁷⁷ Cf. EVM, 382.

²⁵⁷⁸ Cf. SB, 103-105.

²⁵⁷⁹ Cf. D.S. LÓPEZ, *El Buddhismo*, 93-94.

²⁵⁸⁰ Cf. I. QUILES, *Filosofía Budista*, 247.

²⁵⁸¹ Cf. SB, 105-106.

²⁵⁸² Cf. BA, 465-466.

presente ni del pasado, pero esto no es el *nirvâna* ya que no es simple aniquilación o vaciamiento, o eliminación del discurso intelectual²⁵⁸³.

En un tercer ámbito, nos dirá Panikkar, está la noción de *nirvâna* que sostienen los discípulos y los maestros, los cuales están apegados a la idea de su propio yo. La búsqueda que ellos realizan es en la soledad, en el alejamiento de todo, su idea de *nirvâna* es la felicidad en la eternidad. Para ellos la causa del sufrimiento es la mente, al mismo tiempo que todas las discriminaciones proceden de la mente, por ello se retiran de la gente y abandonan el mundo practicando todo tipo de disciplinas espirituales, y por ello la realización de la Noble Sabiduría. Están apegados a la felicidad de *samâdhi*, llegan a su *nirvâna* pero no es el *nirvâna* de los *tathâgata*²⁵⁸⁴. Es decir, no es el *nirvâna* del Buddha.

El cuarto estadio pertenece al reino del *Dharmatâ-Buddha*, es la realización perfecta de la Noble Sabiduría, en donde el *bodhisattva* ya no vive para sí mismo sino en la vida universal del *tathâgata*²⁵⁸⁵. Este *nirvâna* está donde la mente pensante es eliminada para siempre, donde no hay más dualismos de las discriminaciones, donde no hay más sed, ni apego a nada exterior. El *nirvâna* está donde los dos géneros de pasiones y las dos clases de obstáculos han desaparecido. Se da el *nirvâna* cuando los estadios ascendentes de los *tathâgata* han sido recorridos el uno después del otro. Así es como Panikkar describe este último modelo de *nirvâna*, como el más pleno, nos dirá que este *Dharmatâ-Buddha* es donde se da la manifestación de la noble sabiduría, que se expresa en el Amor Perfecto para todos y para todo, y también cuando la manifestación de este Amor Perfecto se expresa en la Noble Sabiduría para la iluminación de todos²⁵⁸⁶.

Raimon Panikkar continúa con su reflexión sobre el *nirvâna* explicando cuál es la situación del hombre en ese estado después de la muerte. Destaca que el hombre tiene miedo a morir y que por este miedo podría deformar la verdad de su propio yo, y salvar algo de sí mismo en lo eterno. La postura budhista es radical a este respecto, el

²⁵⁸³ Cf. SB, 110-111.

²⁵⁸⁴ Cf. SB, 112.

²⁵⁸⁵ Cf. J.L. SÁNCHEZ NOGALES, *Aproximación a una teología de las religiones*, II, 474-477.

²⁵⁸⁶ Cf. SB, 114.

nirvâna no es el individuo, el individuo carece de sustantividad, y el yo personal carece de importancia²⁵⁸⁷. Por ello Panikkar llegará a afirmar que el *nirvâna* no tiene ni sujeto ni objeto²⁵⁸⁸. Y ello es posible porque en palabras del propio Panikkar:

“El *nirvâna* es la perfecta manifestación de la calma y de la cesación del cambio, considerando, empero, que en el momento de la manifestación, no hay tal cosa que se manifieste. Se llama goce perdurable, porque no hay quien goce de él, ni quien no goce”²⁵⁸⁹.

En su obra magna sobre el buddhismo, *El Silencio del Buddha*, nos dirá que el *nirvâna*, estrictamente no es, no hay *nirvâna*. Y si preguntamos por lo que es el *nirvâna*, la única respuesta posible es el silencio y la única traducción inteligible es que el *nirvâna* es el *samsâra*, es decir, el mismo flujo existencial de la propia realidad²⁵⁹⁰.

A modo de conclusión para cuestión que nos atañe y que hemos venido desarrollando a lo largo de las páginas anteriores, podemos preguntarnos ¿cómo define Raimon Panikkar el *nirvâna*? Una rápida respuesta podría ser la extinción de la situación humana²⁵⁹¹. Pero la cuestión es mucho más compleja y haciendo una lectura de su obra escrita podemos afirmar que nuestro autor define la realidad del *nirvâna* siguiendo de cerca los textos del buddhismo. Panikkar lo define con las siguientes palabras:

”El *nirvâna* es simplemente el cese del devenir, de todos los *samsâra*, de todos los vínculos, de toda sed. Es la extinción de todos los *Karman*, el indescriptible término del que ni siquiera puede predicarse el “ser”, el poder radicalmente originario del que surge toda cosa y el final sin entrada y sin salida. Está más allá de toda dialéctica y de todo pensamiento, sin sujeto ni objeto. Todo el esfuerzo está en alcanzarlo, no en describirlo o en entenderlo... El *nirvâna* es “no nacido, no devenido, no hecho, no agregado”. El *nirvâna* no es trascendente...El *nirvâna* es la simple destrucción o, mejor dicho, el “des-hacerse” de todo lo que es, y que por el mero

²⁵⁸⁷ Cf. EVM, 381.

²⁵⁸⁸ Cf. SB, 115.

²⁵⁸⁹ SB, 116.

²⁵⁹⁰ Cf. SB, 125.

²⁵⁹¹ Cf. DBC, 277.

motivo de que él mismo puede ser deshecho, destruido y negado, prueba su no realidad, de modo que el *nirvâna* es “lo que hay” de más positivo, porque destruye la nada”²⁵⁹².

Todo lo expuesto sirve para realizar un acercamiento a la espiritualidad budhista tal y como la concibe Raimon Panikkar. A modo de resumen y siguiendo sus propios textos, la espiritualidad budhista tendría tres ejes fundamentales que a continuación expresamos:

-El primero es la superación de cualquier medio como puro instrumento, es aceptar que en el camino ya está la meta. No hay que proyectarse ni por el deseo, ni por el pensamiento fuera de la realidad que se nos revela en lo cotidiano²⁵⁹³. Para Buddha, ni la cosmología, ni la teología, ni la antropología pueden abarcar el misterio de la realidad²⁵⁹⁴.

-El segundo es la superación de toda extrapolación en todo lo real y así superar los extremismos. No podemos especializarnos en nada que pertenezca a la unidad del ser humano. Es la denominada Vía Media. Aquí cobra sentido el refugiarse en la comunidad, en la *Sangha*²⁵⁹⁵. No podemos realizarnos solos, necesitamos del otros, incluso de todos los seres vivos de la creación.

-Y por último la superación de todo mesianismo, de toda tensión por salvar el mundo, de buscar la santidad personal, de egocentrismo. El mundo no es un paraíso pero, cumpliendo nuestro deber, saldremos de nuestro egoísmo. Es lo que denomina Panikkar refugiarse en el *dharma*, en la justicia que nos va liberando y que mantiene el movimiento de toda la existencia hacia el *nirvâna*²⁵⁹⁶.

²⁵⁹² Cf. DBC, 275-276.

²⁵⁹³ Cf. IFB, 22.

²⁵⁹⁴ Cf. SB, 45.

²⁵⁹⁵ Cf. IFB, 22.

²⁵⁹⁶ Cf. IFB, 23.

TERCERA PARTE
RELATIVIDAD RADICAL Y MISTICA
COSMOTÉANDRICA





CAPÍTULO 10: RELATIVIDAD RADICAL

10.1 *Colligite fragmenta*

10.1.1 Ontonomía

Una vez descritas las principales dimensiones de la filosofía de Raimon Panikkar y las tres espiritualidades de las que bebe nuestro autor corresponde adentrarnos en la forma en que Raimon Panikkar tiene de relacionar filosofía y espiritualidad. Como ya hemos observado a lo largo de lo ya expuesto, las citas a cerca de la relaciones de la espiritualidad y de la filosofía son continuas. Raimon Panikkar posee una cosmovisión en la que pone todas las dimensiones del ser y del saber en relación. El autor lo engloba en una expresión que viene a significar, recoger todos los fragmentos del saber esparcidos en todas las civilizaciones y culturas, es lo que él denomina *Colligite Fragmenta*²⁵⁹⁷. Y ello solo es posible porque siguiendo los textos *Bhagavad-gîtâ*²⁵⁹⁸ y el misterio de la transfiguración²⁵⁹⁹, Panikkar nos dice: “Nada se olvida, nada se deja de lado. Todo está integrado, asumido, transfigurado”²⁶⁰⁰, así la relacionalidad será uno de los elementos fundamentales del pensamiento de Raimon Panikkar, que él lo expresará de diferentes modos en su obra escrita. Por ello, las primeras dimensiones que vamos a analizar son sus conceptos de Ontonomía, Relatividad Radical e Interdependencia que están

²⁵⁹⁷ Cf. R. PANIKKAR, *Colligite Fragmenta. Por una integración de la realidad*, en *Obras Completas, VIII. Visión trinitaria y cosmoteándrica: Dios-Hombre-Cosmos*, Barcelona 2016, 241-363 (=CF).

²⁵⁹⁸ Cf. BG, XI, 1-31.

²⁵⁹⁹ Cf. Mt, 17, 1-9.

²⁶⁰⁰ Cf. CF, 241.

interconectados entre sí y que el autor comienza a intuirlos desde el inicio del desarrollo de su pensamiento. Incluso podemos decir que estos conceptos deben ser comprendidos junto a los de trinidad radical, intuición cosmoteándrica y su noción del *advaita*²⁶⁰¹. Todo ellos forman un todo por el que Raimon Panikkar quiere explicar la realidad, se complementan entre sí y no pueden ser entendidos de modo autónomo, ya que conforman un conjunto que explican el pensamiento panikkariano.

El concepto de *ontonomía* es un neologismo creado por Raimon Panikkar con el objetivo de explicar una dimensión fundamental de su pensamiento, desarrollándolo en los inicios de su investigación. El autor lo desarrolla en su Tesis Doctoral en Ciencias en el año 1958. Y que verá la luz años más tarde con su publicación bajo el siguiente título: *Ontonomía de la ciencia. Sobre el sentido de la ciencia y sus relaciones con la filosofía* (1961)²⁶⁰². En el cuerpo del trabajo, Raimon Panikkar busca establecer unas nuevas relaciones entre ciencia y filosofía²⁶⁰³. Después de pasar las ciencias por un proceso de heteronomía y de autonomía con respecto a la filosofía, se ha de iniciar ahora un nuevo tiempo que es el de la *ontonomía*²⁶⁰⁴. Ha de ser una *ontonomía* armónica en la que la ciencia se va integrando en la cultura humana sin totalitarismos²⁶⁰⁵.

El vocablo *ontonomía* Panikkar lo va a utilizar en toda su obra intelectual y son varios los trabajos en los que cita la palabra *ontonomía* no sólo para definirla, sino también para explicarla a la luz de otros dos conceptos como son la autonomía y heteronomía²⁶⁰⁶. Sin

²⁶⁰¹ Cf. J. PIGEM, *El pensament de Raimon Panikkar. Interdependència, pluralisme, interculturalitat*, Barceona, 2007, 97-137 (=J. PIGEM, *El pensament de Raimon Panikkar. Interdependència, pluralisme, interculturalitat*).

²⁶⁰² Cf. R. PANIKKAR, *Ontonomía de la Ciencia*, Madrid 1961, 371 págs (=OC).

²⁶⁰³ Cf. OC, 86-128.

²⁶⁰⁴ Cf. R. PANIKKAR, *Le concept d'Ontonomie*, en *Actes du XIe Congrès International de Philosophie*, vol. III, 1953, 182-185 (=CO).

²⁶⁰⁵ Cf. OC, 11.

²⁶⁰⁶ Para esta cuestión véase: Cf. R. PANIKKAR, *Le concept d'Ontonomie*, en *Actes du XIe Congrès International de Philosophie*, vol. III, Louvain 1953, 182-188. R. PANIKKAR, *La creación en la metafísica india*, en *Misterio y Revelación. Hinduismo y Cristianismo: Encuentro de dos culturas*, Madrid 1971, 83-90. R. PANIKKAR, *Culto y secularización. Apuntes para una antropología litúrgica*, Madrid 1979, 79-102. R. PANIKKAR, *Culto*, en *Obras Completas, IX. Misterio y hermenéutica, I. Mito, símbolo y culto*, Barcelona 2018,

los cuales no es posible una certera comprensión del término *ontonomía*. Así, a modo de ejemplo, Panikkar menciona tres periodos culturales, el primero sería el *teologismo* que estaría relacionado con la heteronomía, un segundo denominado humanismo que él pone en conexión con la autonomía y un tercero que denomina *teandrismo* y que haría referencia a la *ontonomía*²⁶⁰⁷. De este modo, Panikkar explica el concepto de *ontonomía* no solo en relación a la ciencia sino también en relación a la cultura y a la religión. Panikkar menciona la existencia del primer periodo histórico cultural cuya actitud fundamental era *teonómica*, en ellas los seres contingentes encuentran la razón de su existencia fuera de ellos, es decir, en Otro, con mayúscula. Es la denominada heteronomía o actitud *heteronómica*. La línea maestra de esta actitud pasa por la contingencia de la criatura y la trascendencia de la divinidad²⁶⁰⁸. El segundo periodo histórico sería en el que predominaría la autonomía, la cual rechaza toda imposición que venga del exterior, hace hincapié en la libertad de espíritu humano, en la individualidad de los seres y en la dignidad de la persona humana. La autonomía necesita, por tanto, basarse en algo que no sea un Dios exterior. Este fundamento lo encuentra en la razón, ella será el criterio de verdad e incluso de bondad²⁶⁰⁹.

El tercer periodo cultural será el *ontonómico*. La *ontonomía* es sensible a las peculiaridades y propiedades de cada ser o clase de seres, sin absolutizar sus propiedades como si fueran las únicas, como

501-526. R. PANIKKAR, *Algunas observaciones sobre sincretismo y eclecticismo en relación con el crecimiento de la consciencia humana*, en *Obras Completas*, VI. *Culturas y religiones en diálogo, 1 Pluralismo e interculturalidad*, Barcelona 2016, 221-222. R. PANIKKAR, *El Silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, Madrid 2005, 291-292. R. PANIKKAR, *Il mistero del culto nell'induismo e nell cristianesimo*, en *Opera Omnia*, Volume VII. *Induismo e cristianismo*, Milán 2018, 304-312. R. PANIKKAR, *Introducción*, en *Obras Completas*, X. *Filosofía y teología, 1. El ritmo del Ser. Las Gifford Lectures*, Barcelona 2019, 125-128. R. PANIKKAR, *El mito triádico*, en *Obras Completas*, X. *Filosofía y teología, 1. El ritmo del Ser. Las Gifford Lectures*, Barcelona 2019, 429. R. PANIKKAR, *La invariante teantropocósmica*, en *Obras Completas*, X. *Filosofía y teología, 1. El ritmo del Ser. Las Gifford Lectures*, Barcelona 2019, 486. R. PANIKKAR, *La dimensión divina*, en *Obras Completas*, X. *Filosofía y teología, 1. El ritmo del Ser. Las Gifford Lectures*, Barcelona 2019, 614-615.

²⁶⁰⁷ Cf. CO, 182.

²⁶⁰⁸ Cf. R. PANIKKAR, *La creación en la metafísica india*, en *Misterio y Revelación. Hinduismo y Cristianismo: Encuentro de dos culturas*, Madrid 1971, 84-85 (=CMI).

²⁶⁰⁹ Cf. CMI, 85-86.

si cada esfera de la existencia fuera auto normativa y patrona de su propio destino, es lo que se ha venido a llamar autonomía. Tampoco es la regulación de la actividad de un ser particular mediante leyes provenientes de otro más elevado, es decir no esclavizarlas al servicio de entidades más altas, como si el inferior no tuviese sus leyes propias, es lo que se puede definir como heteronomía²⁶¹⁰. Por ello, Raimon Panikkar define el concepto de *ontonomía* de la siguiente manera: “Llamo *ontonomía* [...] al reconocimiento o al desarrollo de las leyes propias de cada esfera del ser o de la actividad humana, con distinción de las esferas superiores o inferiores, pero sin separación ni interferencias injustificadas”²⁶¹¹.

Raimon Panikkar desea superar esta dicotomía que se da en muchas dimensiones de la realidad, y de un modo especial intentar superar la autonomía y la heteronomía en las relaciones de la filosofía y las ciencias. Ya que ni toda la realidad nos viene descubierta por la ciencia o por la filosofía; ni el conocimiento filosófico suplanta o es ajeno al conocimiento científico²⁶¹². La función de la *ontonomía* podemos aplicarla a la relación existente entre las diversas esferas de los seres. Sólo la *ontonomía* permite un desarrollo verdaderamente intrínseco de la esfera inferior sin mutilar su propia naturaleza y, al mismo tiempo, hace posible una colaboración armónica con las esferas superiores²⁶¹³.

Esta cuestión continuará desarrollándola a lo largo de diversas investigaciones y la empleará en distintos ámbitos del saber. Así, aplica el concepto de *ontonomía* al proceso evolutivo que sufren las palabras y el significado de las mismas. Panikkar dice que la relación que existe entre el hombre y la palabra no es una relación *heterónica*, como si las palabras fueran meros instrumentos que los hombres usan para designar objetos, tampoco es autónoma, como si éstas pudiesen ser independientes del hombre y del uso que de ellas se hace. Para Panikkar la relación entre palabra y hombre es una relación *ontonómica sui generis* que emana de la propia naturaleza de ambos y

²⁶¹⁰ Cf. R. PANIKKAR, *Culto y secularización. Apuntes para una antropología litúrgica*, Madrid 1979, 93 (=CS).

²⁶¹¹ OC, 11.

²⁶¹² Cf. OC, 10-11.

²⁶¹³ Cf. CMI, 89.

que los une²⁶¹⁴. Panikkar también aplica el concepto *ontonomía* a la relación entre política y religión, que ha de ser, en su pensamiento, una relación *ontonómica* para que cada una de las dos realidades mantenga su plena libertad de acción²⁶¹⁵.

Otro ámbito en el que usa el concepto de *ontonomía* es en la relación de los seres con Dios. Para Raimon Panikkar la *ontonomía* expresa el carácter particular de los seres y lo aplica a la relación que existe entre Dios y los seres, ya que ésta no es ni heterónoma, ni autónoma. Es una relación óntica que busca la *ontonomía* que no es ni un lazo intrínseco ni una relación extrínseca. Las criaturas existen en la medida que son conocidas y amadas por Dios, son el término amoroso de la mirada de la Divinidad. Es decir, las criaturas dependen para su existencia del amor que Dios les tiene²⁶¹⁶. La *ontonomía* expresa este carácter peculiar de los seres y las leyes que se derivan de ser. Al mismo tiempo, la *ontonomía* no ejerce violencia sobre los seres imponiéndoles una ley extrínseca o heterogénea, tampoco ignora la naturaleza concatenada de los seres, su unidad y su relación constitutiva con el Ser²⁶¹⁷. La *ontonomía* descubre las leyes misteriosas e intrínsecas que permiten el desarrollo armónico de un ser, según su íntima constitución y sin hacer violencia a los otros seres. Sólo descubriendo el orden *ontonómico* podemos vislumbrar la verdadera estructura del mundo. Por eso la *ontonomia* es la expresión del modo concreto en que todo ser está en condiciones de convertirse en ser en acto, es decir de volver al seno de la divinidad de donde salió, así expresa el cómo se efectúa el retorno del cosmos a Dios²⁶¹⁸.

Raimon Panikkar también aplica su visión *ontonómica* de la realidad a la visión de Dios expresada en su libro *El silencio del Buddha* (1996), en el que el Buddha propone la *vía media* que se denomina *ontonómica* para, de este modo, liberar al hombre, tanto de

²⁶¹⁴ Cf. R. PANIKKAR, *Algunas observaciones sobre sincretismo y eclecticismo en relación con el crecimiento de la consciencia humana*, en *Obras Completas*, VI. *Culturas y religiones en diálogo, I Pluralismo e interculturalidad*, Barcelona 2016, 221.

²⁶¹⁵ Cf. R. PANIKKAR, *La dimensión divina*, en *Obras Completas*, X. *Filosofía y teología, I. El ritmo del Ser. Las Gifford Lectures*, Barcelona 2019, 614-615 (=GL8).

²⁶¹⁶ Cf. CMI, 87-88.

²⁶¹⁷ Cf. CO, 186.

²⁶¹⁸ Cf. CMI, 87-89.

la hipótesis de un Dios exterior, heteronomía divina, como de la absolutización de lo humano, autonomía del ser humano, que le convierte en esclavo de sí mismo. La *vía media* expresada por Buddha no admite relativización de lo absoluto, ni absolutización de lo relativo, de ahí la libertad de su mensaje²⁶¹⁹. Comprensible en esta visión *ontonómica* que Panikkar expresa en toda su obra. Y no solamente hablando del *buddhismo* Panikkar explicita su intuición *ontonómica* empleándola en la relación entre cristianismo e hinduismo, sino que también lo realiza en su visión del culto en donde vuelve a explicitar la *ontonomía* frente a la heteronomía y la autonomía²⁶²⁰.

Todo lo anteriormente referido es muestra de la importancia que Panikkar concede al estudio de las religiones. De este modo, también aplica su visión *ontonómica* a la relación filosofía y religión. La cual se puede considerar desde tres aspectos. Desde la heteronomía en la que domina una sobre la otra. Para Raimon Panikkar la relación filosofía y religión ha estado en muchas ocasiones regida por relaciones de dominio, en las que en unas ocasiones la filosofía era la sierva de la religión, lo que conlleva la destrucción de la primera y la degradaba a pura ideología, y al contrario someter la religión a la filosofía significa la muerte de la verdadera religión. En cambio otra posible actitud es la autonomía, en la que se afirma la total independencia de ambas dimensiones, filosofía y religión, sin ningún tipo de relación. Ello significa la muerte de ambas. La religión sin filosofía es puro fanatismo y la filosofía sin religión es análisis de un hombre viejo y no de un hombre vivo. Para Panikkar el territorio de la religión y la filosofía es el mismo, no basta con la simple paz. Por último Panikkar propone que la relación entre ambas debe ser desde la *ontonomía*, en ella la relación no es ni de dominio ni de independencia rebelde²⁶²¹. Las dos disciplinas están interconectadas, nos dirá Panikkar, están íntimamente relacionadas en una relación constitutiva

²⁶¹⁹ Cf. R. PANIKKAR, *El Silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, Madrid 2005, 291-292 (=SB).

²⁶²⁰ Cf. R. PANIKKAR, *Il mistero del culto nell'induismo e nell cristianesimo*, en *Opera Omnia, Volume VII. Induismo e cristianismo*, Milán 2018, 304-312.

²⁶²¹ Cf. R. PANIKKAR, *La Filosofía de la Religión en el encuentro contemporáneo de las culturas*, en *Obras Completas, II. Religión y religiones*, Barcelona 2015, 464 (=FRE).

en sus mismas naturalezas e incluso nos dirá Panikkar: “La filosofía no es un sustitutivo de la religión ni la religión una excusa para no tener una filosofía. La filosofía misma es un problema religioso y la religión es también una investigación filosófica”²⁶²².

La visión *ontonómica* de Panikkar es una visión cosmoteándrica, las tres dimensiones de la realidad, Dios, Mundo, Hombre están conectadas, inter relacionadas mediante una conexión *ontonómica*, constitutiva del propio orden de lo real²⁶²³. Raimon Panikkar basa su concepción en que el universo conforma un todo, en el que existe una relación interna y constitutiva entre todas y cada una de las cosas de la realidad, en la que nada está desconectado, en la que el desarrollo y el progreso de un ser no se realiza a expensas de otro²⁶²⁴. *Ontonomía* es otro modo de decir interdependencia²⁶²⁵. Raimon Panikkar aplica su concepción *ontonómica* a la realidad del Ser. Para el autor la realidad tiene un orden inter-in-dependiente, y ello es la esfera de la *ontonomía*. Panikkar concibe el Ser como una realidad rítmica y cada entidad que compone el Todo gozará de una libertad según su propia naturaleza pero en relación al Todo. Lo que implica, para Panikkar, un orden *ontonómico* en el que cada ente descubre su propio *nomos* en el Todo²⁶²⁶. De este modo, pone en conexión *ontonomía* con interdependencia y concibe la realidad como algo entrelazado e inter-relacionado. Así, la interconexión de todo con todo no está gobernada ni por la heteronomía ni por la autonomía²⁶²⁷. También aplica el orden *ontonómico* a la inter-in-dependencia de los grados de conocimiento, la cual coopera al conocimiento del todo²⁶²⁸.

²⁶²² FRE, 464-465.

²⁶²³ Cf. R. PANIKKAR, *La invariante teantropocósmica*, en *Obras Completas, X. Filosofía y teología, I. El ritmo del Ser. Las Gifford Lectures*, Barcelona 2019, 486 (=GL7).

²⁶²⁴ Cf. CS, 93-94.

²⁶²⁵ Cf. V. PÉREZ PRIETO – J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*, Barcelona 2016, 212 (=V. PÉREZ PRIETO – J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*).

²⁶²⁶ Cf. R. PANIKKAR, *Introducción*, en *Obras Completas, X. Filosofía y teología, I. El ritmo del Ser. Las Gifford Lectures*, Barcelona 2019, 125-126 (=GL2).

²⁶²⁷ Cf. GL2, 128.

²⁶²⁸ Cf. R. PANIKKAR, *El mito triádico*, en *Obras Completas, X. Filosofía y teología, I. El ritmo del Ser. Las Gifford Lectures*, Barcelona 2019, 429 (=GL6).

La *ontonomía* no admite ningún dualismo o dicotomía metafísica. Así lo sagrado no se define en detrimento o menoscabo de lo profano, y la dimensión cultural del hombre no se realiza en detrimento de otras dimensiones de la vida humana, política, trabajo, cultura, etc²⁶²⁹. Raimon Panikkar aplica el concepto de *ontonomía* para la cuestión de la mística que en la visión panikkariana sería una experiencia *ontonómica*. Ya que en su visión la realidad posee una dimensión oculta e invisible que puede ser sacada a la superficie de lo real, y solamente cuando se tiene en cuenta esta dimensión de la realidad resulta una vida auténticamente humana²⁶³⁰. En este contexto Panikkar también aplica la dimensión *ontonómica* a la relación entre culto y secularización. El concibe esta relación en cuanto que el culto es uno de los elementos de la vida secular, la *ontonomía* se esfuerza en afirmar que el culto que importa es el del mundo secular. Es una posición original en la que se afirma que no hay nada más sagrado que la realidad secular y enunciando que la sacralidad no es un valor en sí mismo sino una de las dimensiones de la única realidad cosmoteándrica. La actitud *ontonómica* no considera el proceso de secularización como algo malo. Así lo sagrado y lo profano son dos aspectos de una sola y misma realidad²⁶³¹.

10.1.2 La Relatividad Radical e Interdependencia

Como ya hemos estudiado uno de los conceptos que primeramente desarrolla Panikkar en su pensamiento es el ya estudiado de *ontonomía*, con esta noción incoa un proceso intelectual que le llevará a la Relatividad Radical. Panikkar quiere superar la visión substancialista aristotélica y propone otra en la que el fundamento sea la relación²⁶³². Panikkar, como ya hemos apuntado con anterioridad, define el vocablo *ontonomía* del siguiente modo: “Llamo *ontonomía* [...] al reconocimiento o al desarrollo de las leyes propias de cada esfera del ser o de la actividad humana, con distinción de las esferas superiores o inferiores, pero sin separación ni

²⁶²⁹ Cf. CS, 94.

²⁶³⁰ Cf. CS, 98.

²⁶³¹ Cf. CS, 103-104.

²⁶³² Cf. V. PÉREZ PRIETO – J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*, 238.

interferencias injustificadas”²⁶³³. Lo utiliza con el objetivo de solucionar la dicotomía que existe entre muchas dimensiones de la realidad, y lo usa frente a los conceptos de autonomía y de heteronomía, y con el objetivo de poner en relación las diferentes ciencias y las distintas dimensiones de la realidad²⁶³⁴. Panikkar nos dirá:

“La ontonomía se basa en el supuesto de que el universo es un todo, de que hay una relación interna y constitutiva entre todas y cada una de las cosas de la realidad, de que nada está desconectado y de que el progreso y el desarrollo de un ser no se operan a expensas de otro”²⁶³⁵.

De este modo, pone en conexión y relación todos los seres, siendo ésta una relación ontonómica. Ya en los años cuarenta Panikkar esbozaba su visión de síntesis del universo, en la que concibe que todo lo que existe debe de estar conectado entre sí, que no puede haber nada sin una relación interna con el resto de lo que existe. Desde ahí concibe que hay orden cósmico que coloca a cada ser en su lugar y de forma ordenada, esta ordenación Panikkar la denomina ontonomía²⁶³⁶. Para él siempre ha habido interdependencias humanas y cósmicas, y un equilibrio armonioso dentro del universo²⁶³⁷. Así, interdependencia y ontonomía se encuentran íntimamente unidas en el pensamiento de Panikkar, y en concreto en la relación que los seres tienen en el orden del universo y de toda la realidad. En otro de sus escritos corrobora lo ya dicho con las siguientes palabras: “La palabra participación pretende expresar esta visión cosmológica que contempla la interdependencia y la interpenetración de todas las cosas y su relación mutua con la estructura más profunda de la realidad”²⁶³⁸.

²⁶³³ OC, 11.

²⁶³⁴ Cf. V. PÉREZ PRIETO, *Más allá de la fragmentación de la teología, el saber y la vida: Raimon Panikkar*, Valencia 2008, 100-101 (=V. PÉREZ PRIETO, *Más allá de la fragmentación*).

²⁶³⁵ CS, 94.

²⁶³⁶ Cf. R. PANIKKAR, *Visión de síntesis del universo*, en *Humanismo y Cruz*, Madrid 1963, 14 (=HC1).

²⁶³⁷ Cf. R. PANIKKAR, *El tecnocentrismo. Algunas tesis sobre tecnología*, en *La nueva inocencia*, Estella 1993, 119.

²⁶³⁸ CS, 98.

En su tesis doctoral *El concepto de naturaleza. Análisis histórico y metafísico de un concepto* (1951)²⁶³⁹ podemos atisbar las primeras nociones de su incipiente concepto de interdependencia²⁶⁴⁰, de este modo hablando de la naturaleza de los seres y de la relación que tienen entre si nos dice:

“De ahí también la íntima concatenación de los seres entre sí, pues unos ayudan a los otros en la consecución de su fin y son medios para su perfección. Esto permite hablar de la ayuda de las naturalezas superiores a las inferiores y de la colaboración de éstas con aquéllas para realizar los respectivos fines. El mundo es un cosmos, es decir, un orden de colaboración universal”²⁶⁴¹.

En estas palabras Panikkar establece de íntima relación que existe entre los seres y la ayuda mutua de los mismos para alcanzar su fin, lo cual significa que hay un orden jerárquico, un orden universal entre los seres, y esta jerarquía permite la colaboración y la cooperación universal²⁶⁴². Todo lo cual constituye el orden cósmico el cual confiere unidad al universo, nos dirá Panikkar²⁶⁴³. El autor concibe el orden como un modo de relación de los seres entre sí, es una relación real, de este modo distingue naturaleza de orden, como diferencia substancia de relación²⁶⁴⁴. Como ya hemos apuntado Panikkar parte de un concepto de substancia de origen aristotélico-tomista²⁶⁴⁵, pero que no satisface los planteamientos de Panikkar y le lleva a evolucionar a una concepción crítica con respecto a esta cuestión. Para él la substancia no sería más que una relación cristalizada, y alejándose de esquemas substancialistas, tampoco podríamos decir que la relación es el fundamento de las cosas, él va más allá y dirá que las cosas son relaciones²⁶⁴⁶, lo cual significa un

²⁶³⁹ Cf. R. PANIKKAR, *El concepto de Naturaleza. Análisis histórico y metafísico de un concepto*, Madrid 1972², 361 págs (=CN).

²⁶⁴⁰ Cf. J. PIGEM, *El pensament de Raimon Panikkar. Interdependència, pluralisme, interculturalitat*, 104.

²⁶⁴¹ CN, 245-246.

²⁶⁴² Cf. *Ibíd.*, 104-105.

²⁶⁴³ Cf. CN, 245.

²⁶⁴⁴ Cf. CN, 238.

²⁶⁴⁵ Cf. CN, 180-184.

²⁶⁴⁶ Cf. SB, 237.

salto cualitativo en la concepción metafísica del autor, y a la cual llega en estadios avanzados de su pensamiento²⁶⁴⁷. Todo lo cual conduce a la interdependencia y la relatividad radical partiendo de su concepto de ontonomía²⁶⁴⁸.

En Panikkar la ontonomía entra de lleno en su concepción religiosa, ya que la naturaleza de la religión hace referencia a la estructura ontonómica en relación a Dios²⁶⁴⁹, y lo aplica a la relación de los seres con Dios²⁶⁵⁰. Incluso Panikkar llega a decir que Dios es la relación misma, es decir la relatividad radical, la dimensión no dualista, e incluso el fondo o la cima o cualquier otro nombre que deseemos darle. Lo divino no es una dimensión de la realidad sino la correlación recíproca de todas las cosas entre sí²⁶⁵¹.

Como ya hemos apuntado, su concepto de ontonomía conduce a Panikkar al de relación y al de interrelación que aplica a todas las dimensiones de su pensamiento e incluso a su teología. Panikkar según profundiza en las espiritualidades orientales a la que se acerca va diseñando sus conceptos de la interrelación y de Relatividad Radical que también aplicará a la relación entre filosofía y espiritualidad, especialmente en su acercamiento al hinduismo y al buddhismo. Panikkar ve en Buddha aquel que ha propuesto un camino ontonómico, la denominada *vía media*, cuyo objetivo es liberar al hombre, tanto de la hipótesis de un Dios exterior, heteronomía divina, como de la absolutización de lo humano, autonomía del ser humano, que convierte al hombre en esclavo de sí mismo. La *vía media* que propone Buddha no admite relativización de lo absoluto, ni absolutización de lo relativo, de ahí la libertad de su mensaje²⁶⁵². En la espiritualidad que mana del buddhismo, Panikkar encuentra un camino de síntesis que viene a responder a los planteamientos que

²⁶⁴⁷ Cf. J.C. VALVERDE CAMPOS, *De la ecología a la ecosofía. La intuición de Raimon Panikkar*, Barcelona 2020, 98-110 (=J.C. VALVERDE CAMPOS, *De la ecología a la ecosofía*).

²⁶⁴⁸ Cf. V. PÉREZ PRIETO – J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*, 211-215 y 236-239.

²⁶⁴⁹ Cf. *Ibíd.*, 213.

²⁶⁵⁰ Cf. CMI, 87-88.

²⁶⁵¹ Cf. DSSD, 375.

²⁶⁵² Cf. SB, 291-292.

había realizado ya en sus primeros estudios, enlazando su concepción ontológica con la visión budhista de la realidad.

En su libro *El silencio del Buddha* encontramos el desarrollo de lo que entiende Raimon Panikkar por relatividad radical. El autor lo realiza en un intento de desontologizar a Dios, y quiere destacar el carácter de relación constitutiva de todo con todo²⁶⁵³. Habla de relatividad frente a relativismo²⁶⁵⁴, este último es pesimista y destruye cualquier criterio de verdad. La relatividad deja en pie los criterios de verdad pero sin absolutizarlos, nos dirá Panikkar. Prefiere el término relatividad frente al de relación, porque quiere destacar que no se trata de una simple entidad relacionar, sino de una relatividad constitutiva de la divinidad, y como es una relatividad de todo lo real Panikkar la denomina radical. En síntesis se puede expresar con la frase: “todo está relacionado con todo”²⁶⁵⁵. Incluso va más allá Panikkar llega a afirmar que la realidad es pura relación²⁶⁵⁶. De este modo, cuando Panikkar lo aplica a Dios indica que lo importante no es considerarlo como el Ser o la Substancia sino como una relación “genitiva”. La relatividad radical subraya que Dios es el carácter genitivo de la realidad, es decir, es la realidad de la realidad, la verdad de la verdad²⁶⁵⁷.

Para Panikkar la relatividad radical nos dice que las cosas solamente pueden ser constitutivamente relaciones mutuas si existe una relación cada vez más profunda que supere la dualidad. Por ello ninguna relación biunívoca puede agotarla. La relación entre los seres no solo es poliédrica, sino que es radical, es decir que ningún ser es explicado por un número limitado de relaciones. Por ello Panikkar enuncia que la relatividad radical es la apertura constitutiva de todo el universo en todas sus relaciones²⁶⁵⁸. Y que con respecto a Dios no se contraponen ni con el ateísmo ni con el apofatismo²⁶⁵⁹. Lo concibe como un tercer acto del drama, en la que “la realidad es la relatividad

²⁶⁵³ Cf. SB, 234.

²⁶⁵⁴ Cf. V. PÉREZ PRIETO, *Más allá de la fragmentación*, 184.

²⁶⁵⁵ Cf. SB, 234.

²⁶⁵⁶ Cf. V. PÉREZ PRIETO – J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*, 236.

²⁶⁵⁷ Cf. SB, 234-235.

²⁶⁵⁸ Cf. SB, 238.

²⁶⁵⁹ Cf. SB, 239.

radical de todas las cosas, nos muestra lo divino no como un aspecto de las cosas, ni como pura totalidad o alteridad, sino como la pura y realmente infinita correlación recíproca de todas las cosas”²⁶⁶⁰. También lo aplica a la cuestión de la fe, como forma de relacionarse con el absoluto y que lo distingue del resto de los seres, al hablar de la relación con Dios se refiere, no a la ligazón que el hombre establece con un Dios exclusivista, sino a la relatividad radical y constitutiva de todas las cosas, una relación que no es únicamente con un Dios trascendente sino una relación de solidaridad con toda la realidad²⁶⁶¹.

Panikkar pone en conexión la relatividad radical con la radicalidad divina, ya que esta es la experiencia humana más profunda posible. Que hace referencia a la iluminación de Buddha y que estaría en conexión con el inicio del camino espiritual en Occidente, y es algo tan sencillo como la experiencia de la contingencia humana²⁶⁶², el no bastarnos a nosotros mismos, el no ser autosuficientes, en no encontrar en nosotros mismos el origen de nuestra existencia, es la necesidad que tenemos de apoyarnos en otro para subsistir, incluso descubrir que su ser es no es otra cosa que un estar dentro, un venir de, in formar parte de, una tensión, un elemento del todo²⁶⁶³. Panikkar encuentra en esta contingencia el inicio de la sabiduría, de la humildad y de la filosofía²⁶⁶⁴. Así, en la contingencia quedan unidos los caminos de la filosofía y de la espiritualidad. El autor considera que el inicio de la experiencia de la relatividad radical empieza por la contingencia. Y denomina a esta experiencia la intuición de la relatividad radical del hombre, porque describe tanto la relatividad del “ser” como su “radicalidad divina”²⁶⁶⁵. A la que se llega cuando descubrimos en lo más profundo de nuestro interior un fondo que es lo que fundamentalmente somos y que es idéntico a lo que otro hombre

²⁶⁶⁰ R. PANIKKAR, *El Dios del ser y el ser de Dios. Religión y ateísmo*, en *Mito, Fe y Hermenéutica*, Barcelona 2007, 375 (=DSSD).

²⁶⁶¹ Cf. R. PANIKKAR, *La fe como dimensión constitutiva del hombre*, en *Obras Completas, IX. Misterio y hermenéutica, 2. Fe, hermenéutica y palabra*, Barcelona 2018, 35.

²⁶⁶² Cf. SB, 239-240.

²⁶⁶³ Cf. DSSD, 375.

²⁶⁶⁴ Cf. SB, 240.

²⁶⁶⁵ Cf. SB, 241.

puede experimentar, es el fundamento único de todas las cosas y que a la vez no se agota en ninguna de ellas, es un trasfondo sin fondo²⁶⁶⁶.

Panikkar denomina esta experiencia, intuición de la radicalidad divina, porque equivale al descubrimiento de una raíz última en el fondo de nuestro ser, aquello más genuino y profundo que nosotros mismos. Esta radicalidad supera la individualidad y la personalidad meramente humana, toca un fondo que no tiene sentido decir si es común o único. Esta cosa no es distinta de mí, pero al mismo tiempo no es el “ego” del que me siento propietario y responsable, no existe fuera de mí pero, al mismo tiempo, no es un mero denominador común del que participan todos los seres, es el núcleo más propio de todo ser, cuanto más “yo soy” más cerca estoy de esta raíz divina. El autor llega a decir que podemos describir la Divinidad como aquella radicalidad, inherente en todos los seres, que hace que cada ser sea lo que es, es decir aquella única relación con el resto de los seres²⁶⁶⁷.

Aplicado lo anteriormente dicho al cristianismo, la Trinidad es la relatividad radical por excelencia. Uno modo de alejarse de los dos extremos que el pensamiento cristiano ha considerado heréticos: el triteísmo y el modalismo²⁶⁶⁸. El primero considera a cada una de las personas de la Trinidad como substancias y por tanto, tres substancias supondría tres dioses, o la segunda en la que Dios es una única substancia y cada de una de las personas simples perspectivas, modos o manifestaciones de Dios²⁶⁶⁹. Panikkar siguiendo la teología trinitaria más tradicional consideraría que las personas divinas son relaciones subsistentes, no substanciales, es decir una total relatividad de unas para con las otras, en la que se implican e incluyen mutuamente, sin que ninguna sea la otra. De esta reflexión trinitaria surgirán dos conceptos fundamentales de la teología cristiana de los primeros siglos del cristianismo: naturaleza y persona²⁶⁷⁰. Así, Panikkar aplica su concepto de relatividad radical a lo que él entiende por trinidad radical, por la que Dios, Hombre y Mundo están relacionados entre sí

²⁶⁶⁶ Cf. SB, 241-242.

²⁶⁶⁷ Cf. SB, 242.

²⁶⁶⁸ Cf. SB, 244.

²⁶⁶⁹ Cf. A. CORDOVILLA PÉREZ, *El misterio de Dios trinitario. Dios-con-nosotros*, Madrid 2019, 318-323.

²⁶⁷⁰ Cf. SB, 244.

de modo semejante a como lo están el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo en el seno de la Trinidad cristiana²⁶⁷¹.

Esta es la base de su intuición cosmoteándrica²⁶⁷², por la que lo divino, lo humano y lo terreno son las tres dimensiones que constituyen lo real, en ella la relatividad radical permanece en el fondo de la conciencia cosmoteándrica indivisa, ya que no podemos cerrar la comunicación entre las esferas de lo real²⁶⁷³. Que no estarían unidas por un lazo moral o un mero conocimiento de su relación, sino que las relaciones han de ser tan reales como los elementos que relacionan²⁶⁷⁴. Por tanto, para Panikkar la inter-independencia de las tres dimensiones de la realidad resulta esencial para la experiencia cosmoteándrica. Materia, Hombre y Dios están interrelacionados y conectados, pero con una conexión libre. En la estructura cosmoteándrica de la realidad las tres dimensiones están conectadas entre sí mediante una conexión ontológica, ni casual, ni lógica, sino que es constitutiva del propio orden de lo real, es decir, del Ser, por ello habla de ontología, que no es ni autonomía ni heteronomía, sino “orden del Ser”²⁶⁷⁵. Es lo que el Panikkar llama Ritmo Ser. Así, lo Divino, lo Humano y lo Cósmico están interconectados, pero cada uno de modo independiente aunque de una forma inter-independiente²⁶⁷⁶. Esta expresión filosófica de la inter-independencia, en Panikkar viene inspirada en la *perichôresis* trinitaria cristiana, la *pratīyasamutpāda* budhista y el karma hindú, son equivalentes homeomórficos en sus respectivos contextos religiosos y que responden a una problemática equivalente o similar²⁶⁷⁷. Para Raimon Panikkar la visión cosmoteándrica es la más realista, y en definitiva es la que mejor defiende la dignidad de todo

²⁶⁷¹ Cf. V. PÉREZ PRIETO, *Dios, Hombre, Mundo. La trinidad en Raimon Panikkar*, Barcelona 2008, 320 (=V. PÉREZ PRIETO, *Dios, Hombre, Mundo. La trinidad en Raimon Panikkar*).

²⁶⁷² Cf. R. PANIKKAR, *La Trinidad. Una experiencia humana primordial*, en *Obras Completas, VIII. Visión trinitaria y cosmoteándrica: Dios-Hombre-Cosmos*, Barcelona 2016, 175 (=TEHP).

²⁶⁷³ Cf. J. ANGELATS I MORATÓ, *La intuición cosmoteándrica: integración de la realidad*, “Qüestions de vida cristiana” 260 (2018) 40-44.

²⁶⁷⁴ Cf. R. PANIKKAR, *La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad*, Trotta, Madrid 1999, 79 (=IC).

²⁶⁷⁵ Cf. GL7, 486.

²⁶⁷⁶ Cf. GL7, 488.

²⁶⁷⁷ Cf. GL7, 485.

ser, ya que sus relaciones constitutivas no se verifican en una simple interdependencia, propia del modalismo monista, sino que el autor va mucho más allá y habla de una relación de inter-independencia, en la que reconoce a todo ser su grado de libertad²⁶⁷⁸. Así, cada dimensión es real pero conserva su grado de ontonomía²⁶⁷⁹.

De este modo la estructura cosmoteándrica se relaciona con la visión ontonómica de la realidad que es el propio Ritmo del Ser, y que se expresan en la relatividad radical y en la interdependencia que venimos describiendo a lo largo del texto, y que tienen sus equivalentes en el buddhismo en su concepción del *pratîyasamutpâda* y en el hinduismo en su visión del *karma*. Todo ello nos da una visión armónica del pensamiento filosófico, teológico y espiritual de Raimon Panikkar. Que tiene consecuencias en la cosmología y en la visión que tiene de la religión, ya que al misterio la religión nadie puede tener el monopolio de la misma. En el pensamiento de Panikkar la interdependencia solamente tiene sentido si se puede convertir en inter-independencia, y ello solo es posible si admite un factor de carácter religioso que esté por encima de todos nosotros, un vínculo que confiere un grado de libertad que nos permite ser independientes, sin dejar por ello de estar conectados unos con los otros²⁶⁸⁰. Todo ello conlleva que la inter-independencia de todas las culturas y de todos los hombres hace posible el diálogo religioso²⁶⁸¹. Esta concepción es posible ya que el autor afirma que la realidad no es algo rígido sino una auténtica relación entre los seres no plenamente determinados, es el campo de la libertad, donde la relación se da en su sentido más profundo, Panikkar dirá que cada ser tiene su ontonomía. Y, de este modo, relaciona interdependencia y ontonomía en el campo del diálogo religioso²⁶⁸². Afirmará: “Aquí está la importancia del diálogo intra-religioso, que requiere el reconocimiento de la inter-

²⁶⁷⁸ Cf. CF, 353.

²⁶⁷⁹ Cf. R. PANIKKAR, *Le concept d'Ontonomie*, en *Actes du XIe Congrès International de Philosophie*, vol. III, Louvain 1953, 182-188.

²⁶⁸⁰ Cf. R. PANIKKAR, *El diálogo humano en la inter-independencia religiosa*, en *Obras Completas*, VI. *Culturas y religiones en diálogo*, 2. *Diálogo intercultural e interreligioso*, Barcelona 2017, 246 (=DHIR).

²⁶⁸¹ Cf. DHIR, 248.

²⁶⁸² Cf. DHIR, 249.

independencia de todo el tejido de la realidad”²⁶⁸³. Lo que nos prepara para otra de las consecuencias de la interdependencia: El Pluralismo.

Una de las consecuencias más interesantes de la interdependencia en el pensamiento de Raimon Panikkar es la aplicación vital del pluralismo²⁶⁸⁴. Esta noción que ya abordamos cuando estudiamos los principios filosóficos del autor, conduce a una posición intercultural, un pluralismo que no es ni monista ni dualista²⁶⁸⁵, en la que incluso podríamos intercambiar el vocablo pluralista por el de *advaita*²⁶⁸⁶. El pluralismo es un problema humano existencial que nos plantea el problema de cómo vivir en medio de una realidad que está llena de diferentes opciones²⁶⁸⁷. De este modo, Panikkar aplica su visión a la situación del mundo contemporáneo que es interreligioso y multicultural, para él una sola cultura no tiene las soluciones de los problemas del mundo actual²⁶⁸⁸. Uno de los peligros es pretender crear una supersistema que aglutine, con implicaciones políticas o religiosas²⁶⁸⁹. La solución ha de ser ontonómica y aplicando su visión de la interdependencia. De este modo, Panikkar va poniendo en conexión los conceptos fundamentales de su pensamiento como son pluralismo, interculturalidad, ontonomía, interdependencia, relatividad radical, trinidad radical, experiencia cosmoteándrica, no dualidad o *advaita*. Como ya hemos apuntado una de las consecuencias de su visión filosófica es el pluralismo expresión vital de la ontonomía y de la interdependencia.

²⁶⁸³ Cf. DHIR, 251.

²⁶⁸⁴ Cf. J. PIGEM, *El pensament de Raimon Panikkar. Interdependència, pluralisme, interculturalitat*, 177.

²⁶⁸⁵ Cf. A. ROSSI, *Pluralismo e armonía. Introduzione al pensiero di Raimon Panikkar*, Assisi 2011, 137-142.

²⁶⁸⁶ Cf. J. PIGEM, *El pensament de Raimon Panikkar. Interdependència, pluralisme, interculturalitat*, 177.

²⁶⁸⁷ Cf. R. PANIKKAR, *El mito del pluralismo. La Torre de Babel. Una meditación sobre la no-violencia*, en *Obras Completas*, VI. *Culturas y religiones en diálogo*, I *Pluralismo e interculturalidad*, Barcelona 2016, 43 (=MPTB).

²⁶⁸⁸ Cf. J. PIGEM, *El pensament de Raimon Panikkar. Interdependència, pluralisme, interculturalitat*, 178.

²⁶⁸⁹ Cf. MPTB, 43-44.

10.1.3 *Pratīyasamutpāda*

Como ya hemos dicho, los conceptos de relatividad radical y de interdependencia están profundamente unidos al budhista de *pratīyasamutpāda*²⁶⁹⁰. Por ello consideramos importante dedicarle un epígrafe a este vocablo que Panikkar utiliza en diferentes partes de su obra. *Pratīyasamutpāda* se puede definir como la “doctrina budhista del origen condicionado u originación dependiente, que afirma que nada existe por sí mismo, sino que lleva consigo las condiciones de su propia existencia, y que todo se halla mutuamente condicionado en el ciclo de la existencia”²⁶⁹¹. El buddhismo influye en Panikkar especialmente a través de este concepto y que él traduce como relatividad radical²⁶⁹². Es un elemento que unido a los de ontonomía, interdependencia, relatividad radical, *advaita* e intuición cosmotéandrica explican el pensamiento de Raimon Panikkar.

En su libro *El Silencio del Buddha* Raimon Panikkar desarrolla su concepción sobre el *pratīyasamutpāda*. Explicitando la doctrina de los grandes maestros del buddhismo que ven en el *pratīyasamutpāda* la clave fundamental para interpretar la iluminación que Buddha experimentó el 531 a.c. debajo de la ficus religiosa en Bodhgayâ. Para Panikkar lo que ve Buddha no es únicamente la impermanencia budhista, sino la relatividad radical y constitutiva de todas las cosas, la concatenación de todo lo que existe, su relación esencial. Lo que Buddha intuye, dirá Panikkar, es la permanencia de la impermanencia. Intuye el cosmos en todo su devenir y en su conexión mutua, ve la dependencia de unas cosas para con las otras y, por tanto, descubre la ausencia de cualquier independencia. Así, Panikkar afirma que si realmente hubiera algo independiente estaría tan fuera del alcance de nuestra mente que sería imposible hablar de ello²⁶⁹³.

Esta intuición está fuera del alcance de cualquier razonamiento, y de ahí que tan solo puede ser una visión mística e inefable. Es una visión unitaria de todo el cosmos en la que se ve todo

²⁶⁹⁰ Cf. V. PÉREZ PRIETO, *Más allá de la fragmentación*, 184.

²⁶⁹¹ Cf. R. PANIKKAR, *El agua de la gota. Fragmentos de los diarios*, Barcelona 2019, 358 (=DIA).

²⁶⁹² Cf. V. PÉREZ PRIETO – J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*, 234.

²⁶⁹³ Cf. SB, 120-121.

en una intuición unitaria que muestra la concatenación de todo. Buddha no ve el “más allá”, sino la totalidad e interdependencia del “más acá”²⁶⁹⁴. Panikkar llega a decir que la intuición del Buddha es de carácter religioso, ya que el descubrimiento de la propia contingencia es devastadora, no deja escapatoria hacia una posible trascendencia, es la aceptación de la muerte ontológica, la afirmación de la negatividad. Es una experiencia que solo surge después de haber pasado por la gran tentación purificadora de la pérdida de la esperanza. Y esto es la salvación, el descubrimiento que conduce a la vacuidad más absoluta, es decir al *nirvâna*²⁶⁹⁵.

Esta intuición del *pratīyasamutpāda* de carácter eminentemente religioso y místico tiene implicaciones filosóficas a la hora de explicar la realidad. Frente a los que ven la realidad como un conjunto de substancias, conectadas entre sí o con una jerarquía interna, cuya culminación es un Ser Supremo o Dios. Visión esencialista y dualista, que Buddha vería como primitiva. Por otra parte está el descubrimiento del carácter caduco, contingente y variable de los seres. Son los nihilistas, los partidarios de la pura apariencia y de la irrealidad de todo, ello desembocaría en la pura negación de todo e incluso en el agnosticismo. Lo que tampoco aceptaría Buddha. El *pratīyasamutpāda* representa para Buddha la vía media, la doctrina intermedia que evita los dos extremos del ser y del no-ser²⁶⁹⁶. Aquí Panikkar sigue de cerca el *Samyutta Nikāya* en donde se cita que se ha de evitar los dos extremos el de la unidad y el de la pluralidad²⁶⁹⁷. Cuestión filosófica abordada desde los mismos orígenes del pensamiento filosófico, el propio Siddhārta se encontraría en línea de toda la tradición universal, nos dirá Panikkar. La iluminación consistió en la intuición de la estructura última de toda las cosas, su interdependencia constitutiva que resulta de su mismo existir, es decir, que las cosas son en la medida que son producidas y condicionadas por otras. Y al mismo tiempo afirma que no hay un resto, un núcleo, una dimensión, un algo permanente o divino que se escape de este

²⁶⁹⁴ Cf. SB, 122.

²⁶⁹⁵ Cf. SB, 123.

²⁶⁹⁶ Cf. SB, 124.

²⁶⁹⁷ Cf. SN, II, 48.

flujo universal. Esta es la realidad, en la que no hay ni monismo, ni dualismo²⁶⁹⁸. Para Buddha la única explicación y fundamentación posible es el *pratīyasamutpāda*²⁶⁹⁹.

La relatividad radical y el *pratīyasamutpāda* Raimon Panikkar los aplica en diversos lugares de sus escritos a la hora de abordar diversas cuestiones. De este modo cuando Panikkar habla de la sabiduría, menciona a diversos pensadores y cita que la sabiduría es la visión de todo en cuanto todo, y que corresponde a cierta experiencia íntegra que da forma a nuestra vida. En este contexto cita la *pratīyasamutpāda* del buddhismo que es la interdependencia de todas las cosas, ello lo pone en conexión con Heráclito, con el todo está relacionado con todo de la doctrina del sivaismo y con la doctrina del Cuerpo místico de Cristo en su sentido cósmico²⁷⁰⁰. También la pone en conexión con la contemplación, que conduce a la dimensión de la nada y ese vacío es el que hace posible el equilibrio armónico, en este contexto alude al problema de la relatividad radical y de la *pratīyasamutpāda*²⁷⁰¹. Del mismo modo, el autor aplica la *pratīyasamutpāda* al diálogo y la relación entre las religiones, para Panikkar cada religión es una dimensión de otra, y afirma que hay una *circumíncessio* o *pratīyasamutpāda* entre todas las tradiciones religiosas del mundo. Para Panikkar las religiones no están una al lado de otra, sino que están esencialmente interconectadas entre sí²⁷⁰².

Como hemos observado la aplicación más importante que Panikkar realiza de la *pratīyasamutpāda* es en la cuestión religiosa y especialmente en su visión cosmoteándrica de la realidad en la que la relatividad radical y la *pratīyasamutpāda* tienen tantas implicaciones. Raimon Panikkar lo relata en el proceso que él mismo experimentó y en el que fue modificando su idea de Dios. En un primer momento está convencido de la explicación tomista y del vedanta, en la que hay

²⁶⁹⁸ Cf. SB, 125.

²⁶⁹⁹ Cf. SB, 127.

²⁷⁰⁰ Cf. R. PANIKKAR, *Preparar una morada a la sabiduría. Invitación a la Sabiduría*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, 2. Espiritualidad, el camino de la vida*, Barcelona 2015, 474.

²⁷⁰¹ Cf. R. PANIKKAR, *Meditación sin objeto*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, I. Mística, plenitud de Vida*, Barcelona 2015, 140.

²⁷⁰² Cf. R. PANIKKAR, *El diálogo intrarreligioso*, en *Obras Completas, VI. Culturas y religiones en diálogo, 2. Diálogo intercultural e interreligioso*, Barcelona 2017, 66.

una relación entre criatura y creador en la que Dios permanece inmutable e independiente. Muy pronto se da cuenta de que un Dios que es motor inmóvil, ser absoluto y substancia inalterable era insostenible. No acepta que al ser supremo no le afecte el destino de su creación. Panikkar dice que su *ontoteología* se comenzaba a desmoronar. Así, la comprensión de la encarnación le llevó a la idea de la Trinidad como la idea más acertada sobre la divinidad. En la que concibe que lo divino es pura relación, en la que Dios está en relación con el mundo y el mundo en relación con su origen²⁷⁰³. Y esta relación es la que define su vida: la Trinidad²⁷⁰⁴. Panikkar comprende que la Trinidad no es monoteísmo, ni triteísmo, ni politeísmo. Para el autor la experiencia subyacente es *advaita*, es la a-dualidad. Pero Panikkar da un paso más, la *relatio relationis* deja de ser su convicción y la *relatio* se convierte en la verdadera naturaleza de Dios, entonces comprendió la verdadera naturaleza trinitaria que subyace a la realidad. Todo es relación y *pratīyasamutpāda*, y esta relación incluye a Dios, al Hombre y al Mundo²⁷⁰⁵. Esta fue la verdadera intuición que Panikkar denominó intuición cosmoteándrica²⁷⁰⁶. Esta es la espiritualidad cosmoteándrica que el autor intenta vivir²⁷⁰⁷ y que desarrollaremos más adelante.

La visión cosmoteándrica ha sido una de las grandes intuiciones filosóficas y espirituales de Raimon Panikkar, la cual abordará en diferentes escritos. Y como ya hemos observado pone en conexión con la *pratīyasamutpāda* que estamos analizando. Panikkar menciona las tres dimensiones que componen la realidad y que las tres están interrelacionadas entre sí, es la visión cosmoteándrica que defiende con mayor eficacia la dignidad de todo ser, es la intuición budhista del *pratīyasamutpāda* como interdependencia cósmica. Pero Panikkar va mucho más allá y la relación constitutiva de las tres dimensiones de la realidad no es mera interdependencia sino que para él es inter-in-dependencia, por lo que reconoce cierto grado de libertad

²⁷⁰³ Cf. R. PANIKKAR – P. LAPIDE, *¿Hablamos del mismo Dios?*, Barcelona 2018, 109 (=HMD).

²⁷⁰⁴ Cf. DIA, 298 y 317

²⁷⁰⁵ Cf. HMD, 110

²⁷⁰⁶ Cf. IC, 75-97.

²⁷⁰⁷ Cf. HMD, 110

en cada una de las dimensiones²⁷⁰⁸. Esta inter-in-dependencia es una expresión filosófica que está inspirada por la *perichôresis* trinitaria cristiana, la *pratîyasamutpâda* budhista y el karma cósmico hindú²⁷⁰⁹. De este modo la *pratîyasamutpâda* entra en lo más profundo de la concepción cosmoteándrica que Panikkar diseña para explicar la realidad desde su filosofía y su espiritualidad.

10.1.4 La intuición *Advaita*

Un cuarto elemento de la filosofía y de la espiritualidad del pensamiento de Raimon Panikkar es la intuición *Advaita*, que marca no solo su dimensión intelectual sino toda su existencia²⁷¹⁰. Idea y experiencia que toma del hinduismo, pero que también está presente en el buddhismo²⁷¹¹ y que cruza todo su pensamiento, convirtiéndose en uno de los elementos más importantes del mismo²⁷¹² y que sería equivalente a los de ontonomía, interdependencia, relatividad radical, *pratîyasamutpâda* e intuición cosmoteándrica. Así, se puede afirmar que el *Advaita Vedanta* es la corriente espiritual oriental que más ha influido en Panikkar²⁷¹³. Especialmente recibida a través de los estudios que nuestro autor realizó sobre el pensamiento de Sâmkhâra, del cual recibe su doctrina del no-dualismo *advaita* pero en una versión marcadamente monista²⁷¹⁴.

El *advaita* hindú es un término sánscrito de gran riqueza, y es la doctrina de la a-dualidad de todos los seres que existen, es un estado integral que abarca todos los ámbitos de la existencia en la que la consciencia individual en la que se percibe la conciencia individual formando parte de la Realidad última que está conformada por el resto de los hombres, por Dios y por todo el cosmos²⁷¹⁵. El *advaita* o no-dualidad ha sido un término empleado de diferentes modos y que

²⁷⁰⁸ Cf. CF, 353.

²⁷⁰⁹ Cf. GL7, 485.

²⁷¹⁰ Cf. DIA, 33.

²⁷¹¹ Cf. J. PIGEM, *El pensament de Raimon Panikkar. Interdependència, pluralisme, interculturalitat*, 137.

²⁷¹² Cf. V. PÉREZ PRIETO – J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*, 35.

²⁷¹³ Cf. J. PIGEM, *El pensament de Raimon Panikkar. Interdependència, pluralisme, interculturalitat*, 136.

²⁷¹⁴ Cf. V. PÉREZ PRIETO, *Más allá de la fragmentación*, 133.

²⁷¹⁵ Cf. V. PÉREZ PRIETO – J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*, 32.

incluso posee acepciones muy distintas, tres son las acepciones que pueden explicar la no-dualidad: la negación del pensamiento dualista, la no pluralidad del mundo y la no diferenciación entre sujeto y objeto²⁷¹⁶. Por ello se puede decir que “*Advaita* significa que la realidad es una, que no está dividida, escindida, aunque esté conformada por dimensiones diferentes”²⁷¹⁷. También se concibe como la “Intuición espiritual que ve la realidad última de forma ni monista ni dualista. Consiste en reconocer que no existe dualidad entre el mundo y lo divino, que el problema de la unidad y de la multiplicidad es propio de la razón dialéctica y no se aplica al reino de la realidad última”²⁷¹⁸. Toda esta concepción la desarrolla Panikkar en toda su obra escrita y la aplica en diversas cuestiones de su pensamiento. Va mucho más allá de lo filosófico y recoge una experiencia del ámbito espiritual por lo que podemos decir que “El *advaita* no se concibe a sí mismo como un sistema histórico de pensamiento entre otros, sino como una receta para el espíritu humano de validez universal”²⁷¹⁹. Por todo ello podemos decir que el *advaita* es la intuición o realidad que mejor explica el pensamiento de Raimon Panikkar y que más ha influido en él.

Panikkar descubre el *advaita* en su encuentro personal con el hinduismo y el buddhismo²⁷²⁰. Panikkar realiza un acercamiento al *advaita* desde la filosofía y desde la espiritualidad, pero como una realidad existencial y algo que él mismo experimenta, no como algo que analiza uno personalmente. Así en los años sesenta del siglo XX llega a decir: “vivir mi identidad, nuestra identidad, es una experiencia estupenda. Es el *advaita*”. Y volverá a citar el *advaita* en sus diarios a la hora de hablar de la Deidad²⁷²¹, de la comunión y la presencia eucarística²⁷²², de la relación Dios y Mundo²⁷²³. De este modo

²⁷¹⁶ Cf. D. LOY, *No-dualidad*, Barcelona 2010², 31-52.

²⁷¹⁷ V. PÉREZ PRIETO – J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*, 32.

²⁷¹⁸ Cf. DIA, 355.

²⁷¹⁹ Cf. M. CAVALLÉ, *La sabiduría de la no-dualidad. Una reflexión comparada entre Nisargadatta y Heidegger*, Barcelona 2015², 46-47.

²⁷²⁰ Cf. M.J. HERNANDO GARCÍA, *¿Qué es el Nirvana? Diálogo entre budismo y cristianismo*, Madrid 2014, 35 (=M.J. HERNANDO GARCÍA, *¿Qué es el Nirvana?*).

²⁷²¹ Cf. DIA, 172.

²⁷²² Cf. DIA, 233.

²⁷²³ Cf. DIA, 235.

observamos la importancia del *advaita* en su propia experiencia personal. En la concepción de Panikkar la espiritualidad de la India ha dado un paso de gran originalidad y es el *advaita*²⁷²⁴. Es el gran mensaje de las Upanishads que no es ni el monismo, ni el dualismo, ni el teísmo sino el *advaita*, es decir el carácter no-dual de lo Real²⁷²⁵. Es “una actitud religiosa que no se basa en el diálogo ni en un monólogo, sino en la experiencia suprarrazional de una realidad que de algún modo nos inhala hacia el interior de sí misma”²⁷²⁶, nos dirá Panikkar en un capítulo de su obra *Iconos del Misterio*.

Panikkar asume el *advaita* como una solución intermedia entre el monismo y el dualismo²⁷²⁷, que en su opinión, han sido el cáncer de gran parte de la filosofía occidental. Ni dualismo ni puro monismo pueden solucionar el problema, ya que ambas nos conducen a las diversas paradojas en las que se han visto envueltas las diferentes escuelas filosóficas y teológicas, para nuestro autor la verdadera piedra angular de la verdadera metafísica es la síntesis armoniosa de ambas perspectivas²⁷²⁸. Por un lado el monismo que pretende descubrir una unidad real no solamente más allá o por encima de todas las cosas, sino incluso constituyendo la esencia última de todas las cosas. Así la unidad del monismo es la realidad última²⁷²⁹. Un monismo que es pura lógica racional y en la que rige la mística del uno, y aquí se encuentra el gran desafío del *advaita* que no niega la racionalidad sino que la trasciende²⁷³⁰. Por otro el dualismo, en el que la lógica es solo un ingrediente de la realidad. Para Panikkar una vez que se acepta una separación ontológica entre dos ámbitos últimos de la realidad, habrá una lucha hasta el final. Un claro ejemplo es el dualismo entre Dios y el Mundo. Pero nuestra razón no puede admitir

²⁷²⁴ Cf. R. PANIKKAR, *Espiritualidad Hindú, sanâtana dharma*, Barcelona 2005, 204-205 (=EH).

²⁷²⁵ Cf. R. PANIKKAR, *La Trinidad y la experiencia religiosa*, Barcelona 1989, 66 (=TER).

²⁷²⁶ Cf. R. PANIKKAR, *Experiencia cristiana de Dios*, en *Iconos del misterio*, Barcelona 2001, 86 (=ECD).

²⁷²⁷ Cf. J. PIGEM, *El pensament de Raimon Panikkar. Interdependència, pluralisme, interculturalitat*, 137.

²⁷²⁸ Cf. R. PANIKKAR, *El Cristo desconocido del hinduismo. Para una cristofanía ecuménica*, Madrid 1994, 147 (=CDH).

²⁷²⁹ Cf. GL6, 383.

²⁷³⁰ Cf. R. EH, 205.

dos principios últimos y absolutos porque entonces no podríamos distinguirlos. Para mantener esta absolutividad de los dos ámbitos nace la dialéctica platónica, la cual se convierte en mediadora entre los dos ámbitos. Panikkar considera que la dialéctica cae en un monismo lógico que se convierte en juez supremo. Pero si se quiere salvar al menos un término del dualismo, la relación de un término con el otro no puede ser real. Autores como Sânkara o Tomás de Aquino consideran que el vínculo solo es real desde nuestro lado, y establecemos relaciones con el absoluto sin que eso afecte a su absolutividad. Y así o la mente humana desaparece en una trascendencia inefable o nos refugiamos en nuestra finitud y absolutizamos este mundo²⁷³¹. Panikkar enuncia que todo el pensamiento humano ha estado oscilando durante toda su historia entre estos dos extremos, y que muchos han intentado buscar una vía media entre monismo y dualismo, y nuestro autor sugiere que la Trinidad y el *advaita* son dos nombres para este camino del medio²⁷³².

En capítulos precedentes analizamos la importancia del amor en la visión filosófica y espiritual de Raimon Panikkar. Ahora pretendemos ver la vinculación que Panikkar establece entre el amor y el *advaita*²⁷³³. En su visión Panikkar postula que el *advaita* supera los obstáculos derivados de postular que el logos integra al *pneuma* en nuestra aproximación a la realidad. Es la tarea de amor que no es mera comparsa del conocimiento²⁷³⁴. Así, Panikkar postula que el amor en un contexto dualista nuestra cierta antagonismo entre el amor de Dios y el amor de una criatura, ya que una religión dualista exigiría el amor de la criatura por amor de Dios. En cambio el amor *advaita* es incompatible con esta dicotomía dualista. No es cuestión de amar por amor a otro, sino de amar con el idéntico amor con que se ama la Realidad Última. El amor *advaita* no ama lo individual, sino lo personal, es decir el don divino que le ha sido concedido y que la

²⁷³¹ Cf. GL6, 385-386.

²⁷³² Cf. GL6, 387.

²⁷³³ Para ver la relación entre el amor y el *advaita* véase: R. PANIKKAR, *Diálogo hindú-cristiano. Advaita y Bhakti*, en *Obras Completas*, VI. *Culturas y religiones en diálogo*, 2. *Diálogo intercultural e interreligioso*, Barcelona 2017, 297-310 (=DHC).

²⁷³⁴ Cf. GL6, 387.

persona es²⁷³⁵. Por ello el *advaita* equivale a la superación dualista al introducir el amor en el nivel último de la realidad²⁷³⁶. Por eso llega a decir en sus diarios: “El ego es el yo sin amor. El amor me lleva al tú y me une a él en unión *advaita*”²⁷³⁷ y “Hay un solo amor en dos dimensiones. De nuevo el *advaita*”²⁷³⁸. La experiencia del *advaita* en Panikkar es una vivencia personal y no únicamente una doctrina intelectual o espiritual. Por ello el autor describirá lo que es el amor *advaita*.

Así, todo amor egoísta es incompatible con el *advaita*, también está excluido todo tipo de concupiscencia, de placer, de satisfacción de seguridad de consuelo o similar. Incluso todo amor que mire a enriquecerme a completarme, que mire hacia uno mismo, incluso siendo un mar humano y bueno no es amor *advaita*. No es un amor externo a mí o en función a mí sino que es mucho más. Para Panikkar el único amor en armonía con el *advaita* es el amor de Dios, pero entendido de un modo más pleno y ontológico²⁷³⁹. Panikkar nos dirá:

“El amor *advaita* ha de ser divino y cósmico, lleno de personalidad pero vaciado de toda individualidad, egoísmo, capricho y concupiscencia. Es el amor más profundo y más fuerte, y también el más humano en cuanto alcanza el núcleo mismo del ser humano, su personalidad, su relación óptica con Dios y con otro ser semejante a él. No es un amor de las cualidades individuales, sino del corazón de la persona un amor de la persona integral: cuerpo, alma y espíritu. Significa amar al otro como realmente es, un amor que descubre y al mismo tiempo lleva a cumplimiento la identidad entre amante y amada”²⁷⁴⁰.

El “*advaita* es conocimiento espiritual que no necesita evidencia racional para lograr una visión penetrante de la naturaleza de las cosas”²⁷⁴¹. La razón sola no puede alcanzar o lograr la intuición *advaita*, ya que la estructura a-dualista de la realidad se abre solo ante

²⁷³⁵ Cf. DHC, 306.

²⁷³⁶ Cf. DHC, 308.

²⁷³⁷ Cf. DIA, 274.

²⁷³⁸ Cf. DIA, 316.

²⁷³⁹ Cf. DHC, 307.

²⁷⁴⁰ DHC, 308.

²⁷⁴¹ GL6, 387.

un conocimiento amoroso o un amor cognoscente para el que carecemos de una palabra adecuada, especialmente desde el divorcio entre *gnôsis* y *erôs* (o *agapê*)²⁷⁴². Por ello Panikkar prefiere traducir *advaita* por a-dualidad²⁷⁴³ y no por la transcripción que hicieron los indólogos europeos al estudiar esta cuestión que influenciados por una mentalidad dialéctica tradujeron por “no-dualidad”, ya que el *advaita* no es negativo sino privativo, no es la negación de la dualidad sino su ausencia²⁷⁴⁴. Así para Panikkar el *advaita* no puede reducirse a un mero concepto²⁷⁴⁵. En el *advaita* el autor encontraría la perfecta correlación y síntesis entre filosofía y espiritualidad.

Panikkar nos dirá que aunque la intuición *advaita* ha cristalizado en una doctrina, “el *advaita* representa esa experiencia de lo real que, cuando se articula, afirma que el carácter último de lo real no puede ser expresado por la razón, ni siquiera si nuestro intelecto descubre la luz interior de esa intuición suprarrazional”²⁷⁴⁶. Para el monismo la realidad es una, en cambio el dualismo renuncia a unir los dos de modo inteligible, o sitúa la inteligibilidad solo en un lado de lo real. Por su parte, el *advaita* niega que la realidad sea una como que la realidad sea dos. Así, en la concepción de Panikkar el *advaita* ayuda a superar muchas de las dicotomías del pensamiento y de la experiencia humana. Por ello la espiritualidad *advaita* nos ayuda a superar la dicotomía entre lo masculino y lo femenino ya que lo masculino no es lo no femenino ni viceversa²⁷⁴⁷. Y también ayuda a superar la diferencia dualista entre el Mundo y Dios, en el *advaita* ambos, Mundo y Dios, no son ni una sola cosa ni dos cosas diferentes²⁷⁴⁸. Incluso el *advaita* podría ayudar a superar las diferencias entre las religiones²⁷⁴⁹. El *advaita* niega la identificación absoluta del conocer con el Ser, no porque el intelecto sea débil sino porque la realidad es más fuerte. El adualismo, nos dirá Panikkar, implica evitar el

²⁷⁴² Cf. GL6, 388.

²⁷⁴³ Cf. V. PÉREZ PRIETO – J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*, 35.

²⁷⁴⁴ Cf. EH, 205.

²⁷⁴⁵ Cf. GL6, 388-389.

²⁷⁴⁶ GL6, 389.

²⁷⁴⁷ Cf. EH, 207.

²⁷⁴⁸ Cf. TER, 66-67.

²⁷⁴⁹ Cf. R. PANIKKAR, *Religión y religiones*, en *Obras Completas, II. Religión y religiones*, Barcelona 2015, 69 (=RR).

racionalismo que significa evitar el monismo racional o el idealismo absoluto. Lo que supone superar el monoteísmo absoluto²⁷⁵⁰. Panikkar aplica el *advaita* también a la cuestión de Dios y a la relación que Dios tiene con toda la realidad, es la visión no-dualista de la realidad que Asía brinda a Occidente, por ello nos dirá:

“Dios no es ni el Mismo (monismo) ni el Otro (dualismo). Dios es un polo de la realidad, un polo constitutivo; silencioso y por tanto inefable en sí pero que habla en nosotros; trascendente pero immanente en el mundo, in-finito pero delimitado en las cosas. Este polo no es nada en sí mismo. No existe sino en su polaridad, en su relación. Dios es relación, íntima relación interna con todo”²⁷⁵¹.

La intuición *advaita* hace relación al conocimiento espiritual que lleva a captar la relación antes de captar el objeto que se desea conocer, es decir es consciente de la relación antes de las cosas relacionadas, y que Panikkar ubica en el tercer ojo, el *advaita* es la consciencia de la relación sin la cual los dos polos de la relación no serían polos²⁷⁵². Ve la polaridad de la realidad con anterioridad a los polos que la constituyen, el *advaita* es la visión primaria de la relacionalidad en cuanto tal²⁷⁵³. Panikkar se centra en el análisis de la relación, la cual no es ni una cosa ni una substancia, la relación es real pero no subsiste en sí misma, y esta es la clave de la intuición budhista: *pratīyasamutpāda*, que ya hemos estudiado y que Panikkar también traduce por relatividad radical, origen dependiente de todas las cosas y la red universal de relaciones. Que también se puede denominar interrelacionalidad, como relacionalidad onotónica o interdependencia universal²⁷⁵⁴. De este modo, pone en conexión *advaita* con *pratīyasamutpāda*, con la relatividad radical²⁷⁵⁵, con onotomía e interdependencia²⁷⁵⁶. Todo lo dicho va configurando la noción que Raimon Panikkar posee del *advaita*, una realidad que

²⁷⁵⁰ Cf. GL6, 390-391.

²⁷⁵¹ Cf. ECD, 86.

²⁷⁵² Cf. GL6, 395.

²⁷⁵³ Cf. EH, 205.

²⁷⁵⁴ Cf. GL6, 395.

²⁷⁵⁵ Cf. GL6, 392.

²⁷⁵⁶ Cf. GL6, 395.

supera el monismo y el dualismo, y cuyo objetivo es abandonar la racionalidad como criterio último de la realidad. Pero para no caer en la irracionalidad, nos dirá Panikkar, que hace falta ser conscientes que el campo de la experiencia espiritual es más amplio que el de la evidencia racional²⁷⁵⁷. Así nos lo describe el propio Raimon Panikkar:

“El *advaita* no consiste en una declaración formal que pueda pretender evidencia racional; es una intuición metafísica que pretende estar iluminada (justificada) por la luz de la consciencia que emerge de una experiencia espiritual de carácter onotológico”²⁷⁵⁸.

El *advaita*, al fin y al cabo, es una experiencia espiritual y necesitamos un tercer ojo, filosofía y espiritualidad quedan unidas en esta visión panikkariana. Pero al mismo tiempo el *advaita* no renuncia al intelecto, pero no entroniza al intelecto como única realidad²⁷⁵⁹. Esta experiencia espiritual también es una nueva experiencia de lo real, no es una nueva teoría, es más bien un nuevo camino. Es una visión nueva en la que ya no hay ni interior/exterior, ni mio/tuyo, ni cierto/falso, ni sujeto/objeto sino lo que hay es relación, con otras palabras relación o relatividad radical, que no es relativismo²⁷⁶⁰. Lo que hay es a-dualidad o la intuición *advaita*.

Continúa Panikkar diciendo que el objeto de la experiencia *advaita* no es una cosa, un objeto individual, sino la red misma, la totalidad de la consciencia de la totalidad, el objeto es un campo de consciencia²⁷⁶¹. La experiencia *advaita* no es la de un sujeto individual que aprehende un objeto individual²⁷⁶². El conocimiento *advaita* es un conocimiento de la realidad y no un conocimiento abstracto de un patrón formal de la realidad, nos dirá Panikkar, por ello habla de experiencia espiritual *advaita*. La consciencia de la relación no es un conocimiento secundario derivado del conocimiento

²⁷⁵⁷ Cf. EH, 205-207.

²⁷⁵⁸ Cf. GL6, 394.

²⁷⁵⁹ Cf. GL6, 399.

²⁷⁶⁰ Cf. R. PANIKKAR, *Símbolo y simbolización*, en *Obras Completas, IX. Misterio y hermenéutica, I. Mito, símbolo y culto*, Barcelona 2018, 355-356.

²⁷⁶¹ Cf. EH, 207.

²⁷⁶² Cf. GL6, 395.

de las cosas individuales, es un conocimiento primario, es un conocimiento espiritual pero que es conocimiento, según Panikkar pertenece al tercer ojo²⁷⁶³. La intuición *advaita* trasciende el pensar dialéctico, y puede parecer irracional si se analiza únicamente desde este pensar dialéctico, pero la intuición *advaita* es una experiencia y no una reflexión racional, no se deja fosilizar en un pensamiento pensado²⁷⁶⁴. Para Panikkar necesitamos de la experiencia mística para poder entrar en el nivel de la consciencia que ha de ser percibido por la naturaleza *advaita* de la realidad²⁷⁶⁵. En la cuestión metafísica la experiencia actual implicaría no mantener la identidad entre pensar y ser²⁷⁶⁶.

De este modo, podemos decir que la experiencia o intuición *advaita* es una experiencia espiritual, que no puede ser comunicada ni expresa por palabras, conceptos o pensamientos, nos enunciará Panikkar. Las actitudes fundamentales del *advaita* serán el silencio, el abandono, la conformidad total, el desapego absoluto. Incluso nos dirá Panikkar, que es imposible describir convenientemente esta actitud espiritual, ya que es inefable, y que ha sido denominada “misterio del ser”, pero incluso esta definición no haría justicia a la experiencia del *advaita*²⁷⁶⁷. Es la tercera vía de la espiritualidad descrita por Raimon Panikkar, y que hemos analizado en capítulos precedentes. Es la denominada *jñānamārga* que es la vía del conocimiento y de la contemplación pura²⁷⁶⁸, expresión por excelencia del *advaita*²⁷⁶⁹.

Raimon Panikkar pone en conexión su intuición *advaita* con el misterio de la Trinidad, en sus diarios llega a identificar la Trinidad con el *advaita* o a-dualidad²⁷⁷⁰. En su concepción trinitaria el Espíritu Santo no es solamente el amor personificado del Padre y el correspondiente don de sí del Hijo, sino la adualidad (*advaita*) del Padre y del Hijo, así, para Panikkar, el *advaita* aplicado a la Trinidad

²⁷⁶³ Cf. GL6, 396.

²⁷⁶⁴ Cf. EH, 206.

²⁷⁶⁵ Cf. GL6, 396.

²⁷⁶⁶ Cf. A. BONFILL GARCÍA, *L'adualitat en Raimon Panikkar*, “Qüestions de vida cristiana” 260 (2018) 109.

²⁷⁶⁷ Cf. TER, 68-69.

²⁷⁶⁸ Cf. EH, 145-146.

²⁷⁶⁹ Cf. TEHP, 142.

²⁷⁷⁰ Cf. DIA, 167.

implicaría que no hay tres entes distintos, sino que el único Yo se ama a sí mismo y descubre su adualidad, que es el Espíritu. La Trinidad aplicada al *Advaita* mostraría que en el adualismo puede haber espacio para el Amor²⁷⁷¹. Para Panikkar la Trinidad se presenta como la respuesta inesperada a la inevitable cuestión del mediador entre lo Uno y lo Múltiple, entre lo absoluto y lo Relativo²⁷⁷² y unido todo ello con la visión cosmoteándrica²⁷⁷³. El *advaita* permite el pluralismo religioso y cultural²⁷⁷⁴, y como ya apuntamos el diálogo interreligioso²⁷⁷⁵, basado en la idea que Panikkar tiene de pluralismo, que según él es una mejor respuesta a los presupuestos del monismo y del dualismo, ambos planteamientos ofrecen estupendas síntesis teóricas pero fracasan a la hora de mantener el disenso, por ello Panikkar pone en conexión el pluralismo con el visión adualista²⁷⁷⁶, y, por ello, con el *advaita*. Incluso llega a decir que lo que denomina pluralismo se puede llamar Trinidad o *advaita*²⁷⁷⁷.

Además de todo lo dicho Panikkar asume que el *advaita* de la realidad solamente es captado por los místicos, de este modo necesitamos de la experiencia mística para poder entrar en este nivel de consciencia. Es por ello que es un conocimiento primario, un conocimiento espiritual²⁷⁷⁸. Que para Panikkar será mística cosmoteándrica y que nosotros estudiaremos en próximos apartados. Panikkar también concibe como una aplicación del *advaita* y de la superación del monismo y del dualismo su personal visión de la Secularidad Sagrada ya que es una concepción no dualista de la realidad, y que podría servir para encontrar el sendero medio entre dualismo y monismo²⁷⁷⁹. La secularidad Sagrada es una de las

²⁷⁷¹ Cf. DHC, 309.

²⁷⁷² Cf. CDH, 150.

²⁷⁷³ Cf. DIA, 172.

²⁷⁷⁴ Cf. CDH, 23.

²⁷⁷⁵ Cf. RR, 69.

²⁷⁷⁶ Cf. R. PANIKKAR, *Pluralismo religioso: El desafío metafísico*, en *Obras Completas*, VI. *Culturas y religiones en diálogo, 1 Pluralismo e interculturalidad*, Barcelona 2016, 163 (=PR).

²⁷⁷⁷ Cf. PR, 162.

²⁷⁷⁸ Cf. GL6, 396.

²⁷⁷⁹ Cf. IC, 150.

implicaciones del *advaita* que estudiaremos a continuación y que es expresión del pensamiento panikkariano.

El estudio de las cuatro dimensiones o aspectos del pensamiento panikkariano: ontonomía, relatividad radical e interdependencia, *pratīyasamutpāda* y *advaita*, en los cuales hemos visto como se entrelazan la espiritualidad y la filosofía, nos prepara para continuar analizando otros aspectos intelectuales y espirituales del pensamiento de Raimon Panikkar.

10.2 Implicaciones de la Relatividad Radical

10.2.1 Secularidad Sagrada

Las implicaciones de los conceptos reseñados en la primera parte de este capítulo son múltiples en la filosofía y en la espiritualidad de Raimon Panikkar y los encontraremos reseñados y citados en las diversas obras del autor y sosteniendo su pensamiento, son como las columnas vertebrales que sostienen su estructura filosófica y espiritual. En esta segunda parte desarrollaremos algunas de las dimensiones del pensamiento panikkariano que son consecuencia de los conceptos antes reseñados. El primero de ellos es el de Secularidad Sagrada²⁷⁸⁰ o también denominado naturalismo sobrenatural²⁷⁸¹. Panikkar introduce en la Filosofía de la Religión una nueva concepción de lo sagrado y de lo profano y los pone en una nueva conexión, al entender que el pensamiento occidental ha sufrido un proceso de fragmentación que ha conducido a un dualismo entre lo humano y lo divino, lo terreno y lo celestial; lo sagrado y lo profano. En rigor para Panikkar lo opuesto a lo sagrado es lo profano y no lo secular²⁷⁸². De este modo, nuestro autor pretende superar esta división mediante una nueva concepción de la realidad que viene a denominar Secularidad Sagrada.

La cuestión de la secularidad es un tema de gran trascendencia en el planteamiento filosófico y espiritual de Raimon Panikkar. Gran

²⁷⁸⁰ Cf. V. PÉREZ PRIETO – J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*, 252-259.

²⁷⁸¹ Cf. TEHP, 159.

²⁷⁸² Cf. R. PANIKKAR, *La experiencia de la Vida. La mística*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, 1. Mística, plenitud de Vida*, Barcelona 2015, 383 (=EVM).

parte del tema le llega por su formación en el Opus Dei, por su experiencia del Concilio Vaticano II y por sus estudios de grandes filósofos y teólogos. Él abordó la cuestión en diferentes obras suyas de las que destacamos: *Culto y secularización* (1979), *La intuición cosmoteándrica* (1999), *El mundanal silencio* (2000), *El ritmo del Ser. Las Gifford Lectures* (2019). En una lectura detenida de los mismos y de otros textos podemos entrever la concepción que Panikkar tiene de la secularidad. Panikkar es profundamente crítico con este concepto y llega a afirmar que tal vez tendría que haber acuñado un neologismo para expresar lo que pretende decir con el vocablo “secularidad”²⁷⁸³. El autor por la formación y la espiritualidad que ha recibido y vivido en los primeras décadas de su vida, desarrolla de diversos modos el cómo el cristiano ha de estar en el mundo, y por ello qué es la Secularidad y las implicaciones que tal noción tiene para la fe y para la Iglesia. Panikkar afirma en los años cincuenta del siglo XX que “los seglares son también Iglesia y cada cristiano personalmente, y la persona no es medio, tiene una misión intransferible que cumplir en el cuerpo Místico de Cristo”²⁷⁸⁴. En este contexto, Panikkar establece una relación entre mundo cristiano, secolar y secularidad. Los cristianos se encuentran en el mundo y han de darle un sentido cristiano a la vida corriente y concreta, además llevan realizando tal aportación desde los primeros siglos de la fe cristiana²⁷⁸⁵, y es en este periodo en el que, a juicio de Panikkar, se manifiesta esta concepción del mundo y de lo secular en su vínculo con la Iglesia, por lo que llegará a afirmar que “La iglesia es el organismo encargado de difundir la vida divina por el mundo”²⁷⁸⁶. Y ya con posterioridad, la idea de secularidad se va ampliando y perfeccionando en los sucesivos estudios del autor.

Para una mejor comprensión del concepto “secularización”, Raimon Panikkar desarrolla los de secularización y secularismo, y establece las correspondientes diferencias para con el de

²⁷⁸³ Cf. R. PANIKKAR, *El mundanal silencio*, Barcelona 2000, 29 (=MS).

²⁷⁸⁴ R. PANIKKAR, *Prólogo*, en J. GUITTON, *La Virgen María*, Madrid 1952, 12.

²⁷⁸⁵ Cf. R. PANIKKAR, *Sobre el sentido cristiano de la vida. Su aspecto paradigmático en los primeros cristianos*, en *Humanismo y Cruz*, Madrid 1963, 121-122 (=HC6).

²⁷⁸⁶ HC6, 122.

secularidad²⁷⁸⁷. Por secularización Panikkar comprende el proceso histórico por el que las instituciones religiosas han perdido el poder, las riquezas o los derechos que habían adquirido a lo largo de los siglos²⁷⁸⁸. Tal evolución comportaría como consecuencia que se devuelven al mundo las adquisiciones y el poder de las instituciones religiosas. La secularización parte de una visión dualista del reino religioso o sagrado que no pertenece al mundo²⁷⁸⁹. Por tanto, la secularización rompería la unidad religiosa del hombre con el objetivo de presentar una perfección parcial, fruto de la misma sería la cultura moderna con sus manifestaciones del espíritu humano²⁷⁹⁰. Por el contrario, secularismo es una ideología que afirma que el mundo empírico es lo único que existe, es decir, defiende que todo es de este mundo y que la trascendencia es una mera ilusión y que, por tanto, solo existe el *saeculum*²⁷⁹¹. De tal modo, Panikkar intenta romper el dualismo que existe en la mayor parte de las visiones tradicionales del mundo. Lo realizará aplicando los conceptos desarrollados en la primera parte de este capítulo especialmente su concepto del *advaita*.

Y por último Raimon Panikkar analiza el término secularidad, una expresión que representa la convicción de que el *saeculum* pertenece a la esfera última de la realidad²⁷⁹². El *saeculum* es la triada: tiempo, espacio y materia que unida a la vida humana constituye una dimensión definitiva y esencial de la realidad²⁷⁹³. Así, el *saeculum* no es la única realidad, pero tampoco es el elemento subordinado o transitorio del ser, e insignificante frente al universo eterno, divino y trascendente²⁷⁹⁴. La secularidad no es ni dualista ni monista, sino que implica una visión *advaita* o no dualista de lo real, que insiste en la importancia última de la dimensión secular de la realidad²⁷⁹⁵. El secularismo absolutiza la realidad mundana, la secularidad relativiza

²⁷⁸⁷ Cf. MS, 30.

²⁷⁸⁸ Cf. V. PÉREZ PRIETO – J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*, 252.

²⁷⁸⁹ Cf. MS, 30-31.

²⁷⁹⁰ Cf. RR, 147.

²⁷⁹¹ Cf. MS, 31-32.

²⁷⁹² Cf. CS, 58-61.

²⁷⁹³ Cf. *Ibíd.*, 253.

²⁷⁹⁴ Cf. L. VILLANOVA, *Raimon Panikkar: dal divino al sacro*, 2015, 90.

²⁷⁹⁵ Cf. *Ibíd.*, 253-254.

la realidad ultramundana, e intenta mantener un equilibrio entre ser y no ser, eternidad y tiempo, mundo y Dios²⁷⁹⁶.

Raimon Panikkar enuncia que el origen de la secularidad es tan complejo como fascinante, de modo que él prefiere centrarse en un enfoque cosmológico y antropológico²⁷⁹⁷. Para Raimon Panikkar el *saeculum* no es ni el cosmos geográfico ni el mundo humano, sino ambos formando una unidad irreductible. En su visión, el *saeculum* es el universo viviente, la fuerza vital del mundo, no es simplemente lo que suele llamarse mundo²⁷⁹⁸, no es el mero *Kosmos* material, sino el *Kosmos* viviente, la fuerza vital del universo. Y en este contexto el hombre ocupa un lugar primordial al ser el representante más cualificado²⁷⁹⁹. Según Panikkar hay que recuperar la palabra en su sentido profundo y original como algo vivo y vital, y con una validez que le es propia y no un mero estadio intermedio hacía otra cosa o realidad²⁸⁰⁰.

En Panikkar el término *saeculum* está íntimamente relacionado con el de hombre y con el de cosmos, en el que el *saeculum* sería la simbiosis positiva entre el hombre y el cosmos. Raimon Panikkar aboga por una antropología integral en la que se vuelva a la antropología tripartita tradicional ya expresada por san Pablo: espíritu, alma, cuerpo²⁸⁰¹ y que tenga en cuenta las cuatro dimensiones empíricas del hombre: tierra, fuego, aire y agua²⁸⁰², y que la palabra indoeuropea *saeculum* encarnaría en la *quaternitas perfecta*, que las diversas tradiciones occidentales y orientales han usado para expresar la cuádruple identidad del ser humano²⁸⁰³.

Para Panikkar lo secular no es lo que se suele entender por mundano, sino la estructura temporal indestructible del mundo. La secularidad incluye la realidad de las cosas materiales es decir la

²⁷⁹⁶ Cf. MS, 32-33.

²⁷⁹⁷ Cf. MS, 35-36.

²⁷⁹⁸ Cf. CS, 59.

²⁷⁹⁹ Cf. MS, 37-38.

²⁸⁰⁰ Cf. V. PÉREZ PRIETO – J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*, 254.

²⁸⁰¹ Cf. MS, 39.

²⁸⁰² Cf. R. PANIKKAR, *El Hombre, un misterio trinitario*, en *Obras Completas*, VIII. *Visión trinitaria y cosmoteándrica: Dios-Hombre-Cosmos*, Barcelona 2016, 218.

²⁸⁰³ Cf. R. PANIKKAR, *Invitación a la Sabiduría*, en *Obras Completas*, I. *Mística y espiritualidad*, 2. *Espiritualidad, el camino de la vida*, Barcelona 2015, 463-571.

tríada: espacio, tiempo y materia²⁸⁰⁴. Para la mayor parte de las tradiciones la secularidad es el escenario en donde se juega el destino de todo lo que existe, y en ellas no se separa espacio y tiempo, o mundo y universo. En cambio, en las grandes religiones el mundo es visto como algo periférico o provisional. Parece que las culturas que no han sobrevalorado el papel de la mente y de la razón, tienen una experiencia vital más armónicamente completa, holística²⁸⁰⁵. Panikkar es muy claro en su postura, para él este mundo, *saeculum*, es sagrado y todos nuestros movimientos seculares tienen repercusiones trascendentales²⁸⁰⁶. Panikkar afirma que hay una visión del mundo secular que es tan sagrada como cualquier visión religiosa, en ella la secularidad que concibe como realidad última y definitiva, misteriosa e infinita, es decir, sagrada e incluso religiosa²⁸⁰⁷.

Una vez descrita la visión secular del pensamiento de Raimon Panikkar desarrollamos la segunda parte de la expresión “Secularidad Sagrada” objeto de nuestro análisis. Para Panikkar lo sagrado es meta empírico, está en oposición dialéctica a lo profano y no es una condición objetiva de las cosas. Lo sagrado sirve de mediador entre la esfera humana y el reino divino, lo misterioso, lo trascendente y se transmite por la conciencia humana. Así, el centro de lo sagrado no reside en el hombre. Lo sagrado es la cosa más real, es el más alto grado de la realidad, en el fondo lo sagrado es lo real, es el aspecto más esencial de lo real²⁸⁰⁸. Aspectos de lo sagrado que también aceptan otros autores²⁸⁰⁹. Para Raimon Panikkar la Secularidad Sagrada dirá que lo secular es real y que su grado de realidad es primordial. El concepto de secularidad viene de la experiencia de que la vida del mundo (materia/tiempo/espacio) pertenece a la condición última del ser. El *saeculum* es real, es decir, sagrado²⁸¹⁰. Lo sagrado es una propiedad del ser en la concepción panikkariana, es decir una propiedad metafísica del ser. Aunque no queda explicitado si es algo

²⁸⁰⁴ Cf. V. PÉREZ PRIETO – J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*, 254.

²⁸⁰⁵ Cf. MS, 40-41.

²⁸⁰⁶ Cf. GL8, 604.

²⁸⁰⁷ Cf. EVM, 383.

²⁸⁰⁸ Cf. MS, 57-58.

²⁸⁰⁹ Cf. J. SAHAGÚN LUCAS, *Fenomenología y Filosofía de la religión*, Madrid 1999, 102-103.

²⁸¹⁰ Cf. MS, 59.

que es anterior al propio hombre o si es una condición del ser que el hombre tan solo se limita a descubrir. En ello se diferencia con aquellos que conciben lo sagrado como algo únicamente atribuible a la esfera de lo religioso, del sentimiento o actitud humana²⁸¹¹.

Panikkar afirma que no debemos confundir lo sagrado con lo profano²⁸¹², aunque lo secular puede ser a la vez profano y sagrado. La secularidad es sagrada cuando sirve de mediadora entre lo divino y lo humano, y no se encierra en sí misma, cuando presenta un carácter de ultimidad y es capaz de hacer desaparecer el abismo que existe en lo divino y lo humano²⁸¹³. Es profana cuando elimina la polaridad y se cree totalmente autosuficiente. La identificación de lo secular con lo profano proviene del error de identificar lo sagrado con lo ultramundano²⁸¹⁴.

Por ello, en el pensamiento de Raimon Panikkar la Secularidad Sagrada ha sido utilizada por muchos poetas y sabios que han experimentado la realidad última de las cosas del mundo sin reducirlas a lo empírico. Él mismo dice que la “Secularidad Sagrada es una expresión que significa que esta misma secularidad está inserta en una realidad que no se agota en su temporalidad”²⁸¹⁵. La Secularidad Sagrada reacciona en contra de la dicotomía que plantean las cosmovisiones dualistas: tiempo ahora y eternidad después, tierra debajo y cielo encima, creación aquí y creador allí, desdicha en este mundo y felicidad en el venidero, supera el dualismo sin caer en el monismo, distingue pero no separa²⁸¹⁶. En muchas de las fórmulas o conceptualizaciones de las religiones tradicionales (*samsâra/nirvâna*, participar de la naturaleza divina, unión hipostática, naturaleza de Buddha) apuntan en la misma dirección: “los valores seculares son sagrados”. Y ello se expresa en lo que él denomina *tempiternidad*²⁸¹⁷.

²⁸¹¹ Cf. X. ZUBIRI, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Madrid 2006, 18-28.

²⁸¹² Cf. EVM, 383.

²⁸¹³ Cf. M.J. HERNANDO GARCÍA, *¿Qué es el Nirvana?*, 31.

²⁸¹⁴ Cf. MS, 60.

²⁸¹⁵ IC, 150.

²⁸¹⁶ Cf. MS, 61.

²⁸¹⁷ Cf. R. PANIKKAR, *El presente tempiterno. Una apostilla a la historia de la salvación y a la teología de la salvación*, en *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner*, Madrid 1975, 133-175.

El autor tiene como objetivo distinguir lo religioso de lo sagrado y sobre todo lo secular de lo profano²⁸¹⁸. De este modo, y ésta es una de las claves del pensamiento de Raimon Panikkar, la Secularidad Sagrada une las concepciones tradicionales de muchas tradiciones religiosas. Los dos reinos, tiempo y eternidad, son interdependientes y, por ello, hay libertad en el mundo²⁸¹⁹. Así nuestro autor concluirá que en el mundo moderno, en muchas ocasiones, lo secular se ha vuelto sagrado²⁸²⁰.

Raimon Panikkar expone dos concepciones distintas de lo sagrado: dualismo y no dualismo, sin llegar a aceptar la interpretación monista, porque si todo es sagrado, no hay nada que no lo sea y la sacralidad lo abarcaría todo²⁸²¹. Luego es necesario un cierto dualismo en el terreno de lo sagrado. En la concepción dualista solo Dios es sagrado frente a las criaturas que no lo son y que tan solo están llamadas a convertirse en santas en algún grado, aunque estrictamente tal cualidad solamente es posible para el hombre. Todas las demás cosas son profanas y se debe de tener un temor pavoroso al misterio, a lo fascinante. Por otra parte, puede haber objetos consagrados pero hay que tener cuidado en no idolatrarlos. El hombre aparece como el rey de la Creación y se sitúa entre Dios y el Mundo. Al desvincular lo divino respecto de lo cósmico se salvaguarda la dignidad humana y se evita tratar a la persona humana como una cosa más entre las cosas. Así, Dios se convierte en el garante de la grandeza del Hombre, creado a su imagen y semejanza. El dualismo implica la aceptación de dos modos de ser en el mundo. A lo sagrado se le llamaría religioso y a lo profano no religioso²⁸²². M. Eliade en la misma línea dirá que “los modos de ser sagrado y profano dependen de las diferentes posiciones

²⁸¹⁸ Cf. MS, 61.

²⁸¹⁹ Cf. MS, 62.

²⁸²⁰ Cf. J.A. TESTÓN TURIEL, *La comunicación humana en la Antropología Cosmoteándrica de Raimon Panikkar*, en J.M. CHILLÓN – A. MARTÍNEZ – P. FRONTELA (eds.), *Hombre y logos. Antropología y comunicación*, Madrid 2019, 58.

²⁸²¹ Cf. MS, 68.

²⁸²² Cf. MS, 69-70.

que el hombre ha conquistado en el cosmos”²⁸²³. La historia de Occidente es la historia de esta dicotomía²⁸²⁴.

El no dualismo en lo sagrado es lo que el autor denomina *advaita*. Esta afirma que no hay nada separado de lo sagrado, todo tiene una dimensión sagrada. Para Raimon Panikkar lo sagrado no es una realidad separada, ubicada en algún lugar, en una divinidad trascendente y participada por otros seres. Lo sagrado sería un aspecto de las cosas por el mismo hecho de que las cosas son cosas, es decir es una dimensión o característica de la realidad²⁸²⁵. Así la Revelación es la revelación de lo sagrado, no confiere realidad solamente, levanta un velo de lo que ya está ahí, y no es sagrado por sí mismo porque no existe ninguna cosa por sí misma. Según Raimon Panikkar todo esta interconectado e interrelacionado²⁸²⁶. Esa misma conexión implica la dimensión sagrada. Supera las dicotomías y permite la realización del ser humano sin enajenarlo del mundo²⁸²⁷. Por tanto, la Secularidad Sagrada es la expresión de la concepción filosófica y espiritual del pensamiento de Panikkar. Para él todo esta interconectado e interrelacionado, es *advaita*, es ontonomía, es *pratīyasamutpāda*, es la trinidad, es la visión cosmoteándrica, de este modo se traspasan todas las dicotomías, y se superan todas las tensiones y polaridades²⁸²⁸.

La Secularidad Sagrada, en la concepción de Panikkar, puede ser aplicada a las religiones. En el mundo moderno ha habido todo un proceso de secularización por el cual ha tenido lugar una retirada del reino religioso de las esferas profanas de la vida humana²⁸²⁹. Al mismo tiempo, hemos de constatar que las religiones del mundo se están secularizando, nuevas religiones o cuasi religiones surgen por todas partes y pretenden abarcar lo sagrado y lo profano²⁸³⁰. Al mismo tiempo, la religión también se ha ido apartando de los campos éticos anteriormente impregnados por ella. La Secularidad Sagrada no

²⁸²³ M. ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona 2017, 17 (=M. ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*).

²⁸²⁴ Cf. MS, 70.

²⁸²⁵ Cf. MS, 71.

²⁸²⁶ Cf. V. PÉREZ PRIETO – J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*, 259.

²⁸²⁷ Cf. MS, 72.

²⁸²⁸ Cf. MS, 68.

²⁸²⁹ Cf. M. ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, 147-149.

²⁸³⁰ Cf. TEHP, 161.

dualista pone en tela de juicio el modelo de universo dividido en dos niveles o compartimentos, no se puede defender el ámbito religioso separado o alejado de todas las otras actividades y disciplinas humanas. Al mismo tiempo, su propia noción desafía todas las dicotomías entre lo temporal y lo eterno, lo secular y lo sagrado, por lo que esas dos categorías de conceptos no expresan dos dimensiones de la realidad: el ser verdadero del hombre no reside en otro lugar²⁸³¹.

Tal y como Raimon Panikkar concibe la Secularidad Sagrada no es una doctrina que vaya a reemplazar a las religiones. Es una actitud nueva dentro de las mismas tradiciones religiosas, las religiones pueden integrar esta visión secular sin perder su propia identidad o sus riquezas culturales. “El descubrimiento de las dimensiones sagradas de lo secular no significa que las religiones deban ser suplantadas por lo secular”²⁸³², en su concepción más bien hemos de entender que las religiones pueden ser revitalizadas por nuevas ideas y purificadas de concepciones y prácticas obsoletas. Panikkar piensa que las religiones tendrán que acomodarse o contraatacar si quieren sobrevivir. Pero según nuestro autor la secularidad no trae consigo la desaparición de la religión ni un nuevo integrismo, sino una transformación positiva y radical de la religión misma. Panikkar considera que el hombre es un ser religioso y, por tanto, que la religiosidad es uno de sus rasgos constitutivos. Pero lo que sí es cierto es que la religión está sufriendo una mutación²⁸³³. En todo caso, en su concepción religiosa, la Secularidad Sagrada será expresión de su *kosmología cosmoteándrica*, una concepción panikkariana que tiene pretensiones de salvación para alcanzar la plenitud del hombre²⁸³⁴.

La Secularidad Sagrada contemporánea resalta el aspecto sagrado, divino o último de lo secular, antes que destacar el aspecto secular de lo divino. La Secularidad Sagrada acentúa tanto que Dios se haga hombre como que el Hombre sea considerado un ser divino y ello es fundamentalmente porque son seres interrelacionados

²⁸³¹ Cf. MS, 72-73.

²⁸³² MS, 87.

²⁸³³ Cf. MS, 86-88.

²⁸³⁴ Cf. R. PANIKKAR, *El Mythos emergente*, en *Obras Completas, X. Filosofía y teología, I. El ritmo del Ser. Las Gifford Lectures*, Barcelona 2019, 639.

constitutivamente, no por una descensión o ascensión²⁸³⁵. Para Raimon Panikkar el objeto de la religión no es Dios sino que el objeto es “el destino del hombre” y no solo como individuo sino como sociedad, como especie, como microcosmos, como elemento constitutivo de la realidad que contiene y refleja la misma realidad, es el Hombre en su compleja unidad: cuerpo, alma y espíritu²⁸³⁶.

La Secularidad Sagrada, en el pensamiento de Raimon Panikkar, tiene como consecuencia la aparición de una espiritualidad y mística secular, y este es probablemente uno de los efectos más importantes de su concepción sobre la Secularidad Sagrada. Y esta mística será una mística cosmoteándrica que nosotros abordaremos en el siguiente capítulo de este trabajo de investigación.

10.2.2 Ecosofía

Otra de las consecuencias del pensamiento espiritual de Raimon Panikkar²⁸³⁷ es lo que él denomina ecosofía²⁸³⁸, uno de cuyos fundamentos es la teofísica²⁸³⁹. Es consecuencia de su intuición cosmoteándrica de la interdependencia. Con este concepto quiere exponer la sabiduría espiritual de la tierra, mucho más allá de una ecología entendida como ciencia de la tierra, cierto es que la ecología nos ha abierto a una nueva relación con la tierra, pero aún no se ha llegado a una nueva cosmología²⁸⁴⁰. La ecología aún está inmersa en

²⁸³⁵ Cf. MS, 88-89.

²⁸³⁶ Cf. MS, 99.

²⁸³⁷ El presente apartado dedicado al estudio y análisis de la Ecosofía recoge en gran parte un trabajo ya publicado en la revista *Anthropocenica*: J.A. TESTÓN TURIEL, *El Antropoceno en Raimon Panikkar: Ecosofía*, “*Anthropocenica*” 1 (2020) 41-53 (=J.A. TESTÓN TURIEL, *El Antropoceno en Raimon Panikkar: Ecosofía*).

²⁸³⁸ Para la cuestión de la Ecosofía citamos las siguientes obras: J.L. MEZA RUEDA, *Ecosofía: otra manera de comprender y vivir la relación hombre-mundo*, “*Cuestiones Teológicas*” 37 (2010) 119-144. J. SEPÚLVEDA PIZARRO, *Ecosofía: hacia una comprensión de la sabiduría de la tierra desde la noción de ritmo del ser de Raimon Panikkar*, “*llu*” 23 (2018) 263-278. J.A. TESTÓN TURIEL, *El Antropoceno en Raimon Panikkar: Ecosofía*, “*Anthropocenica*” 1 (2020) 41-53. J.C. VARVERDE CAMPOS, *De la ecología a la ecosofía. La intuición de Raimon Panikkar*, Barcelona 2020, 392 págs.

²⁸³⁹ Cf. R. PANIKKAR, *La puerta estrecha del conocimiento. Sentidos, Razón y Fe*, Madrid 2009, 98.

²⁸⁴⁰ Cf. R. PANIKKAR, *El espíritu de la política. Homo politicus*, Barcelona 1999, 107 (=EP).

una noción dualista de la realidad, por un lado el mundo inerte de la realidad material y llena de recursos y por otro el de los seres humanos que están deseosos de explotar esos recursos. La tierra es un objeto pero no se piensa que pueda ser también un sujeto, como defiende la teoría animista y la ecosofía²⁸⁴¹. Panikkar acuñó el término ecosofía precisamente en contraposición y para corregir el de ecología, y superar la concepción que supone la ecología, Panikkar quiere profundizar mucho más²⁸⁴². Con el término ecosofía expresa la sabiduría de la tierra, es la sabiduría misma de la gestión del hábitat humano²⁸⁴³. Por todo ello ecosofía está muy alejada del concepto tradicional de la ecología y del cuidado de la tierra, es un aspecto mucho más profundo que enraíza con la espiritualidad. Panikkar nos dice con sus propias palabras:

“El vocablo Ecosofía quiere indicar la experiencia mística de la materia en general y de la Tierra en particular. La Ecosofía es aquella sabiduría que nos hace sentir que la Tierra es también un *sujeto* y, más aún, una dimensión constitutiva y definitiva de la realidad... La Ecosofía va mucho más allá de la visión de la Tierra como un ser vivo; nos revela la materia como un factor de lo real tan esencial como la consciencia o lo que solemos llamar lo divino”²⁸⁴⁴.

Así, la ecosofía vendría a ser la sabiduría de la tierra, no una visión más o menos convincente de lo que es la tierra, sino más bien la sabiduría de la misma tierra que el hombre recoge cuando entra en comunión con ella, sería afirmar que la tierra es sabia, que posee una sabiduría, y que el ser humano es el portador de esta sabiduría²⁸⁴⁵, incluso Panikkar dice que se debe escuchar a la tierra y tenemos que aprender de ella siendo el hombre su intérprete²⁸⁴⁶. Por ello la concepción de la ecosofía según Panikkar está integrada en la

²⁸⁴¹ Cf. CF, 307.

²⁸⁴² Cf. J. L. MEZA RUEDA, *Ecosofía: otra manera de comprender y vivir la relación hombre-mundo*, “Cuestiones Teológicas” 37 (2010) 137-138 (=J. L. MEZA RUEDA, *Ecosofía: otra manera de comprender y vivir la relación hombre-mundo*).

²⁸⁴³ Cf. R. PANIKKAR, *Ecosofía. Para una espiritualidad de la tierra*, Madrid 1994, 115 (=ECO).

²⁸⁴⁴ Cf. ECO, 259.

²⁸⁴⁵ Cf. EP, 108.

²⁸⁴⁶ Cf. GL8, 611.

espiritualidad y la mística. Con el vocablo ecosofía Panikkar pretende indicar la experiencia mística de la materia en general y de la tierra en particular. La ecosofía haría sentir que la tierra no es solamente un objeto sino un sujeto, e incluso una dimensión constitutiva y definitiva de la realidad. Así se revela la materia como un factor esencial de lo real, tanto como la consciencia o lo divino²⁸⁴⁷.

Esta concepción no se puede entender como una vuelta a un primitivismo más o menos sentimental o irracional sino más bien a una nueva relación con todas las realidades materiales. Sería una integración de todas las experiencias de toda la humanidad y que, en palabras de Panikkar, es la tarea de nuestro tiempo²⁸⁴⁸. Aquí la ecosofía es donde se encuentra en perfecta conexión con la visión cosmoteándrica que Raimon Panikkar tiene de toda la realidad. La cual está compuesta por tres dimensiones: Dios, Hombre y Cosmos. En el principio cosmoteándrico se fórmula afirmando que lo divino, lo humano y lo terreno son tres dimensiones que constituyen todo lo real, es decir toda realidad en cuanto real²⁸⁴⁹. Por ello no podemos hablar de un Hombre separado de Dios y del Cosmos, ya que las tres realidades están inmersas en una misma aventura, la de la existencia y la de la vida, en la que el destino de la tierra depende del hombre, de que el destino del hombre depende de Dios²⁸⁵⁰. Es decir que los tres elementos están implicados en la misma realidad y en el mismo fin.

La ecosofía hace relación a cómo interactúan la tierra y el hombre sin olvidar a Dios. Para Panikkar “un mundo sin hombres no tiene sentido, un Dios sin criaturas dejaría de ser Dios, un Hombre sin Mundo no podría subsistir, y sin Dios, no sería verdaderamente hombre”²⁸⁵¹. Siguiendo la tradición judeocristiana no se puede amar la tierra sino se ama a Dios sobre todas las cosas, pero también no podemos amar a Dios como Dios sino amamos esta tierra²⁸⁵². Este es el fundamento cosmoteándrico de la ecosofía en la relación Hombre y

²⁸⁴⁷ Cf. EVM, 359.

²⁸⁴⁸ Cf. CF, 307.

²⁸⁴⁹ Cf. CF, 330.

²⁸⁵⁰ Cf. ECO, 45.

²⁸⁵¹ SB, 181.

²⁸⁵² Cf. GL8, 612.

Tierra²⁸⁵³. Para Panikkar la ecosofía tiene una función reveladora, en la que se desvela que el hombre y su hábitat forman parte de un todo cosmoteándrico²⁸⁵⁴.

Ello nos conduce a una visión menos fragmentada de la realidad. Esta nueva actitud no es un retorno sentimental a la naturaleza, sino más bien un descubrimiento de nuestro vínculo *advaita* y sacramental con la materia. Esta nueva sensibilidad había de desarrollarse por medio de nueve puntos: 1. Desmonetización de la cultura, 2. Desmantelamiento de la Torre de babel, 3. Superación de la ideología de los Estados-nación, 4. Retorno de la ciencia moderna a sus límites, 5. Corrección de la tecnocracia a través del arte, 6. Superación de la democracia a través de una nueva cosmovisión, 7. Recuperación del animismo, 8. Paz con la tierra, 9. Redescubrimiento de la dimensión divina²⁸⁵⁵. Panikkar en su libro *Ecosofía. Para una espiritualidad de la tierra* desarrolla de forma extensa los nueve puntos antes reseñados. Para Raimon Panikkar la expresión de estos nueve puntos es la expresión política de su concepción, aunque, para el mismo Panikkar, se trata de una política que supera a la misma política²⁸⁵⁶.

Desarrollamos los nueve puntos:

1. Descapitalizar la cultura. Panikkar ve claro que el dinero, siendo necesario, ha penetrado en todas las relaciones y actividades humanas convirtiéndose en un elemento totalizador. Lo que provoca la dependencia del dinero de todas las actividades humanas, e incluso de la propia cultura²⁸⁵⁷. El mundo real no está hecho de productos monetarios y el hecho de tener que pagar absolutamente por todo es signo de una cultura enferma. La monetización de todo valor cultural es la consecuencia natural de la cuantificación de la perspectiva humana²⁸⁵⁸.

²⁸⁵³ Cf. J. SEPÚLVEDA PIZARRO, *Ecosofía: hacia una comprensión de la sabiduría de la tierra desde la noción de ritmo del ser de Raimon Panikkar*, "llu" 23 (2018) 264-268.

²⁸⁵⁴ Cf. EP, 108.

²⁸⁵⁵ Cf. CF, 308.

²⁸⁵⁶ Cf. ECO, 139.

²⁸⁵⁷ Cf. J.C. VALVERDE CAMPOS, *De la ecología a la ecosofía*, 185-186.

²⁸⁵⁸ Cf. ECO, 139-140.

2. Derribar la torre de Babel. La economía mundial concentra los productos cada vez más en un número restringido de organismos, esta tendencia centrípeta es fruto de una concepción mecanicista y cuantitativa de los bienes culturales. Es la denominada civilización tecnocrática que busca tener un único centro, lo que lleva al tecnocentrismo, desechando el etnocentrismo, el antropocentrismo o el teocentrismo. Lo que está claro es que el hombre necesita de un centro, de un punto de referencia y convergencia. En el pensamiento de Panikkar cada uno de los seres humanos pueden encontrar el centro, todo ser humano, toda cultura es un centro de la realidad global. Si desechamos esto caemos en los vaivenes de la moda, el poder, el beneficio y al final en la desesperación. Lo que conlleva la lucha entre los hombres y sobrevivir a costa de los demás. Panikkar propone el pluralismo cultural en el que cada cultura tiene su centro propio. Nosotros somos el centro del universo porque, en cuanto microcosmos, somos un reflejo del todo y estamos abiertos al resto de la realidad, lo que conlleva una interdependencia social y de mercado, en la que necesitamos de los demás²⁸⁵⁹.

3. Superar la ideología de los estados nacionales. Panikkar es partidario de elaborar un sistema de relaciones multilaterales que permitan una fructuosa convivencia. Ni naciones de dimensiones gigantestas ni mini estados nacionales aislados. El objetivo no es transferir la soberanía a los pueblos o a las culturas, no significa transferir la ideología de soberanía autónoma y de absoluta libertad a unidades más bastas o a la humanidad entera²⁸⁶⁰. El problema no es político es teológico. Panikkar considera que dos sociedades pueden vivir una relación ontológica solamente si hay un tercer elemento que los coordina, si forman parte de un todo que es mayor que sus partes, pero que exige el bienestar de las partes para poder ser un todo armónico. Se han derrumbado tanto los imperios como las ideologías de los estados-nación, Panikkar considera que hace falta un nuevo mito²⁸⁶¹.

²⁸⁵⁹ Cf. ECO, 140-142.

²⁸⁶⁰ Cf. J.C. VALVERDE CAMPOS, *De la ecología a la ecosofía*, 181-183.

²⁸⁶¹ Cf. ECO, 143-144.

4. Reconducir la ciencia moderna a sus propios límites. La ciencia moderna ha tenido un éxito sin límites, e incluso ha modificado el modo de pensar del hombre moderno en diferentes campos de las disciplinas científicas. Ha influido en el modo de vida de los diversos sectores de la civilización humana y no podrá ser reconducida a sus límites mediante una imposición externa. Ello solo es posible si se descubre el sentido de la vida humana y la naturaleza de la realidad. Los límites de la ciencia moderna son al mismo tiempo epistemológicos y ontológicos, además de objetivos y subjetivos. Pero la ciencia moderna no es sabiduría, ya que no todo conocimiento es garante de la ciencia. La ciencia moderna no puede equipararse con la intuición de la naturaleza de la realidad²⁸⁶².

5. Sustituir la tecnocracia por el arte. En las sociedades actuales el poder ya no reside en Dios, ni es un grupo de personas, sino que está en manos de la moderna tecnología. Así, mientras el artesano tenía necesidad de inspiración, la tecnología moderna ha sustituido el *pneuma* por el *logos*, en el sentido de *ratio*. El científico tiene necesidad de información lo que da lugar a la tecnocracia, y al mismo tiempo el poder ya no está en manos de los políticos, ni de los expertos. La tecnocracia hace imposible al pueblo gestionar el propio destino, ya que la tecnocracia no lo permite, ya que haría necesaria una alta competencia que el pueblo no puede adquirir. Así, de este modo, la tecnocracia transforma a los adultos en niños. El pueblo no sabe lo que le conviene y lo hace incapaz de decidir. De esta manera se hace patente que la tecnocracia está en contradicción con la democracia. Panikkar concibe el arte como aquello que articula la vida y la unifica mediante la creación artística de la persona²⁸⁶³. El sentido de la vida humana es lograr hacer de cada persona humana una obra de arte. Para conseguirlo necesitamos la participación de todo el universo, desde lo divino, la materia y nuestros semejantes. Cada ser humano debería poder ser capaz de expresarse y construirse a sí mismo en simbiosis positiva con el resto de la Realidad²⁸⁶⁴.

²⁸⁶² Cf. ECO, 144-145.

²⁸⁶³ Cf. J.C. VALVERDE CAMPOS, *De la ecología a la ecosofía*, 186-187.

²⁸⁶⁴ Cf. ECO, 145-147.

6. Superar la democracia con la experiencia de una nueva “kosmología”. Panikkar concibe al hombre no como un ser autónomo, sino como una realidad inmersa y entretendida en una red de relaciones²⁸⁶⁵. No es un individuo autónomo sino un ser ontónimo, es decir, relacional. Por ello hace falta una nueva antropología basada en una nueva cosmología. A esta última la denomina “kosmología”, entendida no tanto como una realidad que es analizada por los científicos sino como la experiencia de una materia que se nos manifiesta o revela. Por ello cada cultura tiene un sentido diferente del cosmos. Una de las problemáticas más evidentes es la que viene dada por los conflictos entre las diferentes kosmologías. Tal disonancia sucede dentro y en torno a nosotros. Dentro de nosotros porque la experiencia contemporánea de la realidad no se siente a gusto con el cosmos, tal y como lo ofrece la visión científica del mundo. Y en torno a nosotros, donde se mezclan diferentes visiones del mundo que no pueden ser gestionadas de modo pacífico si nos dedicamos a confrontarlas entre sí. Panikkar considera que la solución es una nueva cosmología que iría unida a su visión cosmoteándrica²⁸⁶⁶.

7. Recuperar el animismo. Panikkar entiende por animismo la experiencia de la vida en continuidad con la naturaleza. Así toda realidad natural es una célula viviente, es parte y reflejo de un todo al mismo tiempo. La filosofía no solo se interesa por el futuro del hombre sino también por el destino del universo entero. En esta visión el tiempo es la vida misma del universo. La existencia individual es la simbiosis entre el Árbol de la Vida y el Ser de los existentes, por ello el sentido de la existencia es participar plenamente en la vida del Universo. El animismo que propone Panikkar es una superación de todas las visiones mecanicistas y racionalistas del mundo. En cada una de las cosas se encierra una chispa de libertad y de vida. El animismo propugna una conexión de toda la realidad, es proponer la interrelacionalidad de todos los fragmentos de la realidad²⁸⁶⁷.

8. Hacer la paz con la tierra. La restauración ecológica del mundo no se puede llevar a cabo mientras no lleguemos a considerar

²⁸⁶⁵ Cf. *Ibíd.*, 173-174.

²⁸⁶⁶ Cf. ECO, 147-149.

²⁸⁶⁷ Cf. ECO, 149-150.

la Tierra como nuestro cuerpo y el cuerpo como nuestro Sí, nos dirá Panikkar en una categórica afirmación. Para él, el problema ecológico es de índole teológica y viceversa. De tal modo, en su filosofía es necesario un nuevo pacto, una nueva alianza con la Tierra, que no es un objeto ni de conocimiento ni de codicia, es parte de nosotros mismos y de nuestro “Sí”, por ello se hace necesaria una nueva relación con la misma. No basta con una ecología que ayude una explotación más racional de los recursos de la tierra, sino que se precisa un nuevo paradigma de relación con ella. Hace falta establecer un pacto de paz con la tierra. Una paz que no significa mirada idílica o idealista, ni tampoco una idea estática de la vida. La paz con la tierra excluye la victoria sobre la tierra, su sumisión y su explotación para nuestro uso y consumo, porque tal concordia requiere colaboración, sinergia y nueva consciencia²⁸⁶⁸.

9. Recuperar la dimensión divina. Panikkar considera el ateísmo como un modo de teísmo pero negativo. Politeísmo, monoteísmo y deísmo, pertenecen a una cosmología en decadencia. Y las controversias razón y fe, creyentes y no creyentes han de superarse. Para el autor el misterio divino no se puede encasillar en categorías filosóficas exactas, y la pura trascendencia es una contradicción en términos. Al mismo tiempo, la pura inmanencia es superflua. Si lo divino fuera inmanente sería idéntico a nosotros y por ello un duplicado. Iniciar el discurso sobre lo divino significa aceptar algo irreductible pero al mismo tiempo relacionado con nosotros. Lo divino es mucho más que un accesorio estético o inteligible. La dimensión divina es la dimensión, irreductible pero no independiente de las otras dos, no es un objeto de materia o conciencia, ya que lo divino carece de sentido sin ellas. Cuando se habla de lo divino resulta inadecuado el antropomorfismo y el cosmomorfismo. Por ello Panikkar propone una visión en que la naturaleza es cosmoteándrica, y en la que las relaciones entre las tres dimensiones, Dios, Hombre y Cosmos, no son dualistas sino trinitarias²⁸⁶⁹.

Como ya apuntamos la ecosofía hunde sus raíces en la concepción espiritual que Panikkar realiza de la tierra. La ecosofía

²⁸⁶⁸ Cf. ECO, 151-152.

²⁸⁶⁹ Cf. ECO, 152-154.

como toda sabiduría tiene tanto que ver con nuestra sensibilidad como con nuestro intelecto, ya que el amor a las realidades materiales no es el resultado del orden de nuestro intelecto sino que es un movimiento espontáneo de nuestro ser. Algunos pretenden ver el orden material únicamente como un ámbito para extraer recursos, y no como una realidad viva, en cambio para Panikkar la tierra tiene una vida propia que no es la vegetal ni la animal²⁸⁷⁰. La ecosofía es también invitación a la mística, pero una mística cosmoteándrica insertada en el planteamiento panikkariano de la realidad, un Mundo que está en comunión con Dios y con el Hombre conformando los tres una relación advaítica²⁸⁷¹.



²⁸⁷⁰ Cf. GL8, 611-613.

²⁸⁷¹ Cf. ECO, 140.



CAPÍTULO 11: MÍSTICA COSMOTEÁNDRICA

11.1 La Nueva Inocencia

En este último capítulo pretendemos abordar diversas consecuencias de la relación entre filosofía y espiritualidad, y una de las claves más importantes para comprender esta relación es la mística cosmoteándrica. Panikkar, a este respecto, es muy claro y nos dirá que necesitamos de la experiencia mística para poder entrar en el nivel de la consciencia que ha de ser percibida por la naturaleza *advaita* de la realidad²⁸⁷². Es decir necesitamos de la mística para llegar de verdad a lo que es la realidad²⁸⁷³. El objetivo de este último capítulo de nuestro trabajo de investigación es expresar esta experiencia mística consecuencia de la relatividad radical ya expresada en el capítulo precedente.

Para llegar a esta experiencia mística Panikkar dice que hace falta una nueva inocencia, el propio autor nos dice hablando de la nueva inocencia que “la auténtica mística no es una reflexión sobre el ser, sino una actitud libre y espontánea que surge de la plenitud de la persona”²⁸⁷⁴. Son diversos los textos que dedica Panikkar a expresar lo que él entiende por nueva inocencia, posiblemente el más famoso sea su libro que lleva por título *La Nueva Inocencia* (1993)²⁸⁷⁵ y en donde recoge diversos aspectos de su pensamiento con los que quiere

²⁸⁷² Cf. R. PANIKKAR, *El mito triádico*, en *Obras Completas, X. Filosofía y teología, I. El ritmo del Ser. Las Gifford Lectures*, Barcelona 2019, 396 (=GL6).

²⁸⁷³ Cf. R. PANIKKAR, *La experiencia de la Vida. La mística*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, I. Mística, plenitud de Vida*, Barcelona 2015, 229-231 (=EVM).

²⁸⁷⁴ Cf. R. PANIKKAR, *Introducción*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, I. Mística, plenitud de Vida*, Barcelona 2015, 29.

²⁸⁷⁵ Cf. R. PANIKKAR, *La nueva inocencia*, Estella 1993, 432 págs.

expresar esta vivencia²⁸⁷⁶. También hablará de la nueva inocencia en sus apuntes autobiográficos como un signo de transformación o transfiguración, y modelo de ello será María Inmaculada²⁸⁷⁷. Así, como en otros escritos en los que trata la visión cosmoteándrica, uno de los más interesantes es *Colligite Fragmenta*²⁸⁷⁸ en donde desarrolla su visión cosmoteándrica e integradora de la realidad²⁸⁷⁹. También es de destacar otra de sus obras que expresan esta visión cosmoteándrica e integradora de la realidad es una obra titulada *La Armonía invisible*²⁸⁸⁰ que ha sido publicada en numerosas lenguas.

Cuando hablamos de la nueva inocencia lo primero que evoca este nombre es que ha tenido que haber una primera inocencia para que pueda haber una nueva inocencia²⁸⁸¹. Así lo comprende y expresa Raimon Panikkar en su obra escrita. La primera inocencia es la pérdida de la consciencia extática²⁸⁸², la cual procede de considerar al hombre entre las cosas, incluso “éramos cosas”, dirá Panikkar, en donde la consciencia humana nos descubría como una cosa entre las cosas, y nos relacionábamos con ellas, nos manifestaba sus conexiones y secretos, las transformábamos con su nivel y nos

²⁸⁷⁶ Podemos destacar: R. PANIKKAR, *La nueva inocencia*, en *La nueva inocencia*, Estella 1993, 39-62. R. PANIKKAR, *La intuición cosmoteándrica*, en *La nueva inocencia*, Estella 1993, 53-62. R. PANIKKAR, *El espíritu contemplativo: un desafío a la modernidad*, en *La nueva inocencia*, Estella 1993, 63-83. R. PANIKKAR, *El Cristo cósmico. Un aspecto olvidado del catolicismo moderno: la conciencia cósmica*, en *La nueva inocencia*, Estella 1993, 169-181. R. PANIKKAR, *Una espiritualidad para nuestro tiempo*, en *La nueva inocencia*, Estella 1993, 309-319. R. PANIKKAR, *Una nueva conciencia para una nueva humanidad*, en *La nueva inocencia*, Estella 1993, 411-419.

²⁸⁷⁷ Cf. R. PANIKKAR, *El agua de la gota. Fragmentos de los diarios*, Barcelona 2019, 227-228 (=DIA).

²⁸⁷⁸ Cf. R. PANIKKAR, *Colligite Fragmenta. Por una integración de la realidad*, en *Obras Completas, VIII. Visión trinitaria y cosmoteándrica: Dios-Hombre-Cosmos*, Barcelona 2016, 237-363 (=CF).

²⁸⁷⁹ Cf. J.C. VALVERDE CAMPOS, *De la ecología a la ecosofía. La intuición de Raimon Panikkar*, Barcelona 2020, 66-69 (=J.C. VALVERDE CAMPOS, *De la ecología a la ecosofía*).

²⁸⁸⁰ Cf. R. PANIKKAR, *La armonía invisible: ¿Una teoría universal de la religión o una confianza cósmica en la realidad?*, en *Obras Completas, II. Religión y religiones*, Barcelona 2015, 265-323 (=AI).

²⁸⁸¹ Cf. CF, 315-316.

²⁸⁸² Cf. R. PANIKKAR, *La experiencia védica*, en *Obras Completas, IV. Hinduismo, I. La experiencia védica. Mantramañjari, Antología de los Veda para el hombre moderno y la celebración contemporánea*, Barcelona 2020, 989

transformábamos con ellas. Panikkar dice que éramos los reyes de la creación, pero no éramos conscientes del privilegio que teníamos y, por ello, no abusamos de él. Era una participación mística total. La pérdida de esta inocencia es el descubrimiento del objeto, las cosas devienen objeto, y yo me descubro a mí mismo como sujeto, sujeto cognoscente, reflexivo pero que convierte al sujeto en otro objeto de conocimiento, así nace la epistemología y con ello la crítica. Así, el hombre se descubre como rey de la creación y actúa como objeto privilegiado, pero haciendo funciones de sujeto, pierde la buena consciencia, y ello es la pérdida de la inocencia²⁸⁸³. Esta visión parece apuntar a que la pérdida de la primera inocencia hace referencia a inicio de la reflexión filosófica.

La pérdida de la primera inocencia Panikkar la asimila a la pérdida de la inocencia de Adán y Eva al comer del Árbol del conocimiento del bien y del mal en el paraíso y olvidando el Árbol de la vida²⁸⁸⁴. Y nos dirá. “La vieja inocencia se perdió tal como se pierde hoy: por el conocimiento desvinculado del amor, por la falta de respeto al misterio”²⁸⁸⁵. De este modo, el hombre se convierte en el sujeto que depende del objeto de sus conocimientos. Es el conocimiento del bien y del mal²⁸⁸⁶. Es decir la causa de la pérdida de la inocencia es el conocimiento, pero el conocimiento humano es irreversible, por ello la inocencia no se puede recuperar²⁸⁸⁷. Y en este punto se plantea si puede haber una nueva inocencia. Y en el caso de que exista ¿cuáles son sus características?

Panikkar expresa que la nueva inocencia tiene que ser tan nueva que no se eche de menos la primera²⁸⁸⁸. Una primera inocencia perdida en la que no podemos renunciar al conocimiento del bien y del mal, una situación en la que hemos pensado que somos como dioses, ya que vivimos en un mundo en el que Dios ya no representa su papel divino. La cosmología científica que se ha impuesto en la realidad

²⁸⁸³ Cf. R. PANIKKAR, *Relámpagos*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, 1. Mística, plenitud de Vida*, Barcelona 2015, 47 (=REL).

²⁸⁸⁴ Cf. Gn 2, 9.

²⁸⁸⁵ REL, 51.

²⁸⁸⁶ Cf. REL, 52.

²⁸⁸⁷ Cf. REL, 34.

²⁸⁸⁸ Cf. CF, 315.

social ha convertido a Dios en una hipótesis superflua²⁸⁸⁹. Para Panikkar la nueva inocencia no se fía de la razón, en la forma tradicional es la fe la que nos salva, es la que nos resucita y da la vida eterna, la que nos permite comer del árbol de la vida²⁸⁹⁰. Así, no podemos seguir comiendo del árbol del conocimiento como si fuera el de la salvación. No es cuestión de menospreciar la razón, sino de no poner en ella nuestra confianza y de abrir el tercer ojo²⁸⁹¹. El primer ojo nos da confianza en lo que nos dicen los sentidos, el segundo en lo que nos dice la razón y el tercero es la confianza que se tiene en la misma realidad. La sabiduría es la actitud humana que pone su confianza en el corazón puro y no en el conocimiento, esa pureza requiere la transparencia del intelecto²⁸⁹². Solo el inocente puede ser libre de la necesidad, de la universalidad²⁸⁹³. Panikkar considera que la nueva inocencia no es rechazo de todo principio sino el descubrimiento del propio valor, para lo cual requiere la experiencia mística. Con lo cual para que tenga lugar la nueva inocencia es necesaria la experiencia mística. El verdadero místico actúa sin buscar un porqué, por ello el gran peligro espiritual es la racionalidad por un lado y la irracionalidad por otro²⁸⁹⁴.

Para Panikkar es necesaria una *metanoia* un cambio radical de mente, de cuerpo y de espíritu que pueden salir a solucionar los problemas del hombre moderno²⁸⁹⁵, huyendo de cualquier solución dualista²⁸⁹⁶. Así, la nueva inocencia plantea uno de los grandes interrogantes al mundo moderno que espera que la razón guíe la vida humana. Una razón que en muchas ocasiones se ha conducido a los límites de la razón pura, y que en muchas ocasiones este pensamiento visto de esta manera se convierte en corrosivo. La nueva inocencia,

²⁸⁸⁹ Cf. REL, 52.

²⁸⁹⁰ Cf. GL6, 439.

²⁸⁹¹ Cf. V. PÉREZ PRIETO – J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*, Barcelona 2016, 294 (=V. PÉREZ PRIETO – J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*).

²⁸⁹² Cf. R. PANIKKAR, *Iconos del Misterio*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, 2. Espiritualidad, el camino de la vida*, Barcelona 2015, 34 (=IM).

²⁸⁹³ Cf. REL, 53.

²⁸⁹⁴ Cf. REL, 54.

²⁸⁹⁵ Cf. CF, 309.

²⁸⁹⁶ Cf. R. PANIKKAR, *La nueva inocencia*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, 1. Mística, plenitud de Vida*, Barcelona 2015, 61-62 (=NI).

según la plantea Panikkar, no niega el pensamiento sino que lo trasciende, y, para ello, hace falta la redención, o mejor dicho la regeneración²⁸⁹⁷. Panikkar considera que ha de ser el amor el que guíe las acciones humanas. Ya que solamente los que tienen el corazón puro pueden ver a Dios, es decir la totalidad del ser, la realidad²⁸⁹⁸. La nueva inocencia hace posible y posibilita la adoración de un Dios vivo y sin ídolos, o viceversa la nueva inocencia es consecuencia de la adoración de un Dios vivo y sin ídolos²⁸⁹⁹. De este modo, la guía del hombre no puede ser la razón, sino que ha de ser el amor, pero el amor no es guía, es más bien el motor, la auto-energía del ser, es la vida misma²⁹⁰⁰. Solamente se llega por medio de un estado de consciencia, en el que se esté libre de toda conceptualización, es llegar a un espíritu original y originario, que habita en el hombre, y es anterior al propio pensar, previo a toda reflexión y que está libre de cualquier referencia al ego. Es la espontaneidad pura que es anterior a las cavilaciones de la mente y a la motivación de la voluntad. Solamente un corazón puro puede ser espontáneo, solo quien no busca puede ser libre, solo quien ha purificado su mente puede superar lo mental²⁹⁰¹. Todo ello lleva a la conclusión que la nueva inocencia surge después de haber disuelto la pregunta. Lo que conduce a la ignorancia²⁹⁰². Panikkar considera que la ignorancia es fecunda, valorando la docta ignorancia y la nube del no saber. Esta ignorancia es la puerta de la nueva inocencia. Ya que Panikkar considera que la inteligencia sin amor tiene un papel corrosivo. Aquí Panikkar afirma. “Entonces descubrimos que el *logos*, incluso el más potente e infinito, no lo es todo, que hay más en nuestras vidas que solo racionalidad y voluntad, que el misterio divino es más que *logos*”²⁹⁰³. Panikkar nos dirá en términos filosóficos:

“La nueva inocencia no depende ni de la voluntad ni del intelecto. Si la quiero es por alguna cosa, porque es buena, por ejemplo; pero

²⁸⁹⁷ Cf. CF, 318.

²⁸⁹⁸ Cf. REL, 55.

²⁸⁹⁹ Cf. R. PANIKKAR, *Dios en las religiones*, en *Obras Completas, II. Religión y religiones*, Barcelona 2015, 391-392.

²⁹⁰⁰ Cf. REL, 39.

²⁹⁰¹ Cf. REL, 56.

²⁹⁰² Cf. NI, 68.

²⁹⁰³ REL, 57.

entonces la pierdo. Si la entiendo, la he llevado al campo de mi consciencia reflexiva, y con ello la destruyo. Es una gracia, un don que se vuelve consciente una vez que se ha recibido; un don que se mantiene en la actitud de agradecimiento constante, que nos puede acompañar sin que nos demos cuenta, pero que nunca nos puede preceder conscientemente. Y ni siquiera puede ser un proyecto: no se puede programar, no cabe en el computer”²⁹⁰⁴.

Así, la nueva inocencia es la *metanoia* que se encuentra más allá de lo mental pero sin negarlo. La nueva inocencia ha estado precedida por lo que Panikkar denomina dos momentos kariológicos de la consciencia humana²⁹⁰⁵. El primero es el momento extático en el que el hombre conoce, conoce las cosas, la naturaleza, el bien y el mal, y en el que la mente se mantiene pasiva²⁹⁰⁶. El segundo es el momento *enstático* de la inteligencia humana, en el que el hombre sabe que conoce, que es un ser que conoce, conocimiento reflexivo que le expulsará del Paraíso²⁹⁰⁷. Aquí el hombre completa su conocimiento conociendo el objeto e incluso lo agota. Y será la iconolatría, en sentido positivo, lo que quedará de este estado primordial, para Panikkar, el último vestigio del estado paradisiaco del hombre²⁹⁰⁸. Este planteamiento entra de lleno a la visión de los tres ojos del conocimiento expresado por Hugo de san Victor y san Buenaventura. Para Panikkar la nueva inocencia es el tercer ojo pero teniendo en cuenta los otros dos. Así, el tercer ojo no puede funcionar sin el ojo de los sentidos o sin el ojo de la inteligencia²⁹⁰⁹. Necesita que los tres ojos cooperen en armonía, en una armonía adulista²⁹¹⁰. Es decir la nueva inocencia necesita tanto de los sentidos como de la inteligencia para ser realizada, ello es muy importante porque nos está hablando de la totalidad del ser humano, lo mismo tenemos que decir

²⁹⁰⁴ REL, 46.

²⁹⁰⁵ Cf. X. SERRA NARCISO, *La intuición advaita en Raimon Panikkar. Una experiencia intercultural*, en J.B. LLINARES – N. SÁNCHEZ DURÁ (eds.), *Filosofía de la Cultura. Actas del IV Congreso Internacional de Antropología Filosófica*, Valencia 2001, 582-583.

²⁹⁰⁶ Cf. CF, 312-313.

²⁹⁰⁷ Cf. NI, 64-65.

²⁹⁰⁸ Cf. CF, 313.

²⁹⁰⁹ Cf. V. PÉREZ PRIETO – J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*, 293.

²⁹¹⁰ Cf. REL, 46.

al aplicarlo a la razón y al amor, no podemos tener uno sin el otro, al igual que la razón y la espiritualidad que se necesitan mutuamente y se unen en la mística. La nueva inocencia es amar, conocer, caminar, hablar; es el presente que se ha liberado del pasado y del futuro²⁹¹¹. La visión del místico es la del que ha integrado el presente, el pasado y el futuro²⁹¹².

Solamente llegamos a la nueva inocencia cuando llegamos a los límites de nuestra propia consciencia. Así, encontrar los límites de la razón ha sido siempre una tarea de los filósofos, pero al mismo tiempo, el pensar no solamente revela y oculta sino que también destruye cuando es llevado al extremo²⁹¹³. Panikkar dirá que “la inocencia respeta la dignidad de cada ser y no utiliza el conocimiento como una intromisión en la intimidad de las cosas”²⁹¹⁴. La nueva inocencia es presentada por Panikkar como un nuevo modo de acercarse y de estar ante la realidad, a diferencia de cómo se acerca a ella el filósofo o el científico. Por ello también la nueva inocencia, que se puede asimilar con el tercer momento kariológico de la consciencia, se pone en conexión con la ecosofía como un nuevo modo de acercarse a la naturaleza y de tratarla²⁹¹⁵, y que se diferencia de la ecología²⁹¹⁶. Ello implica una actitud de amor y de confianza ante ella, y por su parte, el hombre encuentra su lugar en la realidad pero sin violencia y dejándose abrazar por ella²⁹¹⁷, nos dirá Panikkar. Así, la nueva inocencia va unida a la experiencia cósmica de la realidad, y a su visión cosmoteándrica: Dios, Hombre y Mundo²⁹¹⁸.

La nueva inocencia tiene como características que no entra en una competición espiritual, en la que se ha librado de toda ansia de perfección, de deseo de ser mejor²⁹¹⁹. La nueva inocencia es el reino

²⁹¹¹ Cf. REL, 46-47.

²⁹¹² Cf. R. PANIKKAR, *La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad*, Madrid 1999, 152 (=IC).

²⁹¹³ Cf. NI, 70.

²⁹¹⁴ Cf. CF, 308.

²⁹¹⁵ Cf. CF, 310.

²⁹¹⁶ Cf. R. PANIKKAR, *Ecosofía. Para una espiritualidad de la tierra*, Madrid 1994, 114-115 (=ECO).

²⁹¹⁷ Cf. CF, 309.

²⁹¹⁸ Cf. AI, 305-309.

²⁹¹⁹ Cf. REL, 36.

de la libertad, pero libertad entendida como abandono de la motivación que provoca la posesión de un objeto o la persecución de un fin²⁹²⁰. Una libertad basada en la superación de la desesperación intelectual que nos invade cuando descubrimos que no podemos huir del círculo vicioso del conocimiento²⁹²¹. Incluso Panikkar llega a decir que estamos obligados a superar el conocimiento por el no-conocimiento, mediante un salto de fe, de confianza, de sentimiento y de intuición²⁹²². De este modo, la nueva inocencia representa para Panikkar la curación de la herida provocada por la separación entre epistemología y ontología, haciendo del conocimiento la cacería del objeto por parte del sujeto²⁹²³. La nueva inocencia es un replanteamiento de la actividad filosófica en el pensamiento de Panikkar²⁹²⁴. Ello tiene como consecuencia que la reflexividad inocente es la que retorna al sujeto sin dañar el objeto, es la que envuelve en un mismo acto al que conoce y a lo conocido. Conocer no es cazar, sino crecer juntos, el cognoscente y lo conocido. Sin el hombre no hay cosa, la cosa no es “en sí” ni es “en mí” es conmigo, dirá Panikkar. La mayor parte de la trampa que ha caído Occidente siguiendo a Hegel ha sido pensar que la *con-sciencia* no es ciencia, *gnôsis* o *jnâna*, en la cual sujeto y objeto participan por igual²⁹²⁵. Es recuperar un sentido de unidad con lo real que no elimine todas las diferencias, así la nueva inocencia podría denominarse “participación mística”²⁹²⁶.

Por medio de la metáfora del relámpago Panikkar quiere hablar de la iluminación y de la transformación, el relámpago ha sido en la literatura espiritual un signo de transformación, de tal modo que Dios actúa iluminándonos como un rayo instantáneo²⁹²⁷. Ahí se puede llegar a la nueva inocencia, que es posible abriendo el tercer ojo, que nos conduce a la experiencia mística y a la visión cosmoteándrica²⁹²⁸. A

²⁹²⁰ Cf. REL., 38.

²⁹²¹ Cf. NI, 69.

²⁹²² Cf. CF, 317.

²⁹²³ Cf. REL., 40.

²⁹²⁴ Cf. NI, 70.

²⁹²⁵ Cf. REL., 40.

²⁹²⁶ Cf. CF, 319.

²⁹²⁷ Cf. REL., 43-44.

²⁹²⁸ Cf. NI, 74.

ello hemos de añadir que para Panikkar otra de las grandes consecuencias de la nueva inocencia es la aparición del Pluralismo²⁹²⁹, que como ya hemos estudiado es una de las claves más importantes del pensamiento filosófico del autor, y que está unida a la cuestión *advaita* y su expresión en el adualismo²⁹³⁰. Así, la nueva inocencia es el preámbulo para las grandes experiencias del pensamiento panikkariano.

11.2 La experiencia mística: el tercer ojo

A. Schweitzer considera que el misticismo es la forma perfecta de la visión del mundo, y en esta visión encuentra el hombre la unidad con el Ser infinito para, de este modo, dar sentido a su vida y encontrar la fuerza para sufrir y actuar²⁹³¹. En esta línea se encuentra Raimon Panikkar en cual considera que la verdadera visión de la realidad viene dada de la experiencia mística, por ello una vez estudiada la nueva inocencia consideramos importante adentrarnos en esta cuestión en el pensamiento de Panikkar. El cual nos dice:

“Hay un dimensión de libertad y de infinitud que empapa tanto la materia como el espíritu, tanto los sentidos como el intelecto, la *aisthesis* y la *noêsis*. La tradición griega lo llamó *mystika*, el espacio en que nosotros nos movemos, percibimos y pensamos, en el cual vivimos y somos. Cuando se habla de lo divino resultan inadecuados el antropomorfismo y el cosmomorfismo. Y sin embargo es ese más y/o menos relativo a la doble experiencia del hombre y del cosmos lo que revela la verdadera experiencia, no de algo diferente, sino de la tercera dimensión de la Totalidad trinitaria”²⁹³².

La visión mística será central en el pensamiento panikkariano. Una mística que será cosmoteándrica. Consecuencia de su intuición

²⁹²⁹ Cf. R. PANIKKAR, *El mito del pluralismo. La Torre de Babel. Una meditación sobre la no-violencia*, en *Obras Completas*, VI. *Culturas y religiones en diálogo*, I *Pluralismo e interculturalidad*, Barcelona 2016, 56 (=MPTB).

²⁹³⁰ Cf. MPTB, 54-55.

²⁹³¹ Cf. A. SCHWEITER, *El Pensamiento de la India* México D.F. 1971, 20.

²⁹³² Cf. ECO, 153-154.

cosmoteándrica²⁹³³ y de la visión filosófica que de la misma posee, ya estudiada en apartados anteriores. La cual diferirá de una visión tradicional de la mística, que suele considerar la mística como una dimensión de la vida espiritual y especialmente centrada, en muchas ocasiones, en la fenomenología mística²⁹³⁴. En cambio la visión mística panikkariana es mucho más que una fenomenología espiritual o una serie de experiencias espirituales. Para él mística y espiritualidad han de ir unidas y conectadas pero lejos de la simplificación que consiste en reducir la mística solamente a fenómenos más o menos extraordinarios y la espiritualidad a una educación del espíritu separado del cuerpo²⁹³⁵. Para nuestro autor tiene mucho de implicación filosófica, incluso podemos decir que supera filosofía y espiritualidad para buscar una nueva concepción y experiencia de la realidad. Son diversas las obras que dedica a la cuestión de la mística, la más famosa es *De la Mística. Experiencia plena de la Vida* (2005)²⁹³⁶, también un tomo de sus obras completas está consagrado a la Mística en donde se recogen diversos trabajos dedicados a exponer su visión mística²⁹³⁷. Además trata la cuestión en

²⁹³³ Cf. R. PANIKKAR, *La intuición cosmoteándrica*, en *La nueva inocencia*, Estella 1993, 55 (=NI2).

²⁹³⁴ Cf. J. MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Madrid 2003², 64-96 (=J. MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico*).

²⁹³⁵ Cf. R. PANIKKAR, *Introducción*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, I. Mística, plenitud de Vida*, Barcelona 2015, 20 (=MEV).

²⁹³⁶ Cf. R. PANIKKAR, *De la Mística. Experiencia plena de la Vida*, Barcelona 2009, 302 págs.

²⁹³⁷ Cf. R. PANIKKAR, *El espíritu contemplativo: Un desafío a la modernidad*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, I. Mística, plenitud de Vida*, Barcelona 2015, 75-94. R. PANIKKAR, *Acción y contemplación como categorías de comprensión religiosa*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, I. Mística, plenitud de Vida*, Barcelona 2015, 101-129. R. PANIKKAR, *Meditación sin objeto*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, I. Mística, plenitud de Vida*, Barcelona 2015, 133-141. R. PANIKKAR, *El origen: El silencio*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, I. Mística, plenitud de Vida*, Barcelona 2015, 143-169. R. PANIKKAR, *Tres ejemplos de santidad. Clara, Juan de la Cruz y Teresa de Ávila*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, I. Mística, plenitud de Vida*, Barcelona 2015, 171-190. R. PANIKKAR, *La experiencia de la Vida. La mística*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, I. Mística, plenitud de Vida*, Barcelona 2015, 193-416. R. PANIKKAR, *La experiencia suprema: las vías de Oriente y de Occidente*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, I. Mística, plenitud de Vida*, Barcelona 2015, 417-452.

Les Gifford Lectures expresando los elementos más importantes de esta experiencia²⁹³⁸.

La mística es la tercera dimensión ya que la dimensión de los sentidos y la dimensión de la razón no captan la totalidad de la realidad²⁹³⁹. Una realidad que Panikkar suele asimilar con el de la Vida. Ya que el concepto de Realidad hay que explicarlo, en cambio el de Vida se capta directamente. Panikkar habla de una experiencia de la vida en la que la vida se capta de tres modos. Hay quienes se sienten vivos porque perciben sus sentimientos corporales, hay quienes se sienten vivos porque piensan y se dan cuenta de que pueden tomar el pulso a la realidad, y, por último, hay quienes se sienten vivos porque que la vida los trasciende. Las tres experiencias van unidas, son la experiencia corporal, la anímica y la del espíritu²⁹⁴⁰. Así, en Panikkar una descripción breve de la mística sería: “La experiencia de la Vida”²⁹⁴¹, una experiencia que no es el privilegio de unos cuantos elegidos sino la característica humana por excelencia. El hombre es esencialmente un místico. En este contexto se comprende que Panikkar pronunciase la famosa frase: “El cristiano del mañana será místico o no será” que más tarde tomó Karl Rahner y transmitió en su obra escrita²⁹⁴². Así, la mística requiere una cierta madurez, considera Panikkar, la cual es más fácil al acercarse al crepúsculo de la vida, cuando lo que se ha hecho queda atrás, es decir, la experiencia mística es fruto del ser y no del hacer. Lo importante no es lo que se ha hecho sino lo que se ha sido. Ello quedará expresado en la primacía del amor²⁹⁴³.

Como ya hemos apuntado, para Panikkar la mística es la experiencia plena de la Vida, pero es una experiencia integral de toda la Vida, que tiene en cuenta toda la realidad²⁹⁴⁴. Lo que engarza perfectamente con su visión armónica y cosmoteándrica de la realidad,

²⁹³⁸ Cf. GL6, 414-448.

²⁹³⁹ Cf. EVM, 361.

²⁹⁴⁰ Cf. MEV, 24.

²⁹⁴¹ Cf. MEV, 20.

²⁹⁴² Cf. M. BIELAWSKI, *Panikkar. Una Biografía*, Barcelona 2014, 148-149 (=M. BIELAWSKI, *Panikkar. Una Biografía*).

²⁹⁴³ Cf. MEV, 28.

²⁹⁴⁴ Cf. EVM, 206.

en la que se comprende lo divino, lo material y lo humano²⁹⁴⁵. Panikkar es consciente de la importancia de la mística para la vida humana, de este modo nos dice: “solo la visión mística, que nos abre a la tercera dimensión de la realidad, nos curará de la reinante epidemia de superficialidad”²⁹⁴⁶. Y solamente podemos llegar a esta dimensión de la realidad si somos capaces de abrir el tercer ojo²⁹⁴⁷. Este concepto lo toma de Ricardo de San Víctor el cual enuncia que hay tres ojos: el *oculus carnis*, el *oculus rationis* y el *oculus fidei*²⁹⁴⁸, que son los tres modos de conocer la realidad²⁹⁴⁹. Lo cual le convierte en un gran místico y teórico de la contemplación²⁹⁵⁰. El tercer ojo nos diferencia del resto de los seres y nos permite acceder a una nueva dimensión, Panikkar nos lo dice con sus palabras: “El llamado tercer ojo es el órgano de la facultad que nos distingue de los demás seres vivos porque nos permite acceder a una dimensión de la realidad que trasciende, sin negarlo, lo que captan el intelecto y los sentidos”²⁹⁵¹. Pero los tres ojos no actúan de modo autónomo sino que los tres se complementan mutuamente al ponernos en contacto con la realidad²⁹⁵².

Solamente una interacción mutua y armoniosa de los tres ojos puede proporcionarnos una experiencia satisfactoria de la realidad. Por ello Panikkar define mística de la siguiente manera. “mística sería la consciencia experiencial de los tres ojos juntos cuando se dirigen no a entes particulares sino a toda la realidad”²⁹⁵³. Así, los tres ojos juntos nos permiten penetrar el misterio de lo real sin agotar la realidad. Panikkar nos dirá que hemos de tener en cuenta que la realidad no se

²⁹⁴⁵ Cf. CF, 353-363.

²⁹⁴⁶ EVM, 223.

²⁹⁴⁷ Cf. V. PÉREZ PRIETO – J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*, 288-294.

²⁹⁴⁸ Cf. IM, 34.

²⁹⁴⁹ Cf. RICARDO DE SAN VÍCTOR, *La Trinidad*, Salamanca 2015, 40-43 (=RICARDO DE SAN VÍCTOR, *La Trinidad*).

²⁹⁵⁰ Cf. E. VILANOVA, *Historia de la Teología Cristiana*, I, *De los orígenes al siglo XV*, Barcelona 1987, 574 (=E. VILANOVA, *Historia de la Teología Cristiana*, I).

²⁹⁵¹ IM, 34.

²⁹⁵² Cf. GL6, 422.

²⁹⁵³ GL6, 439-440.

agota con lo que los sentidos y la mente descubren²⁹⁵⁴. La experiencia espiritual se descubre mediante la unión y necesita la preparación e todo nuestro ser, y se encuentra más allá de toda dialéctica²⁹⁵⁵. Y que el conocimiento triple nos permite conjeturar que hay un ámbito que está más allá del conocimiento y en relación *advaita* con la consciencia y que es el asiento último de la realidad. De este modo, conocimiento sensitivo, conocimiento intelectual y conocimiento espiritual nos permiten llegar a la realidad en su plenitud²⁹⁵⁶.

Panikkar comprende que el tercer ojo es la mística, la tercera dimensión de la realidad²⁹⁵⁷. Y ello es debido a que “solamente el místico es capaz de balbucear algo sobre el estado definitivo del ser”,²⁹⁵⁸. El místico es el que es capaz de llegar a la plenitud de la realidad, a experimentarla en su totalidad, por eso se nos dirá que “Sólo el místico puede sobrevivir en la sociedad actual, sin volverse terrorista (violento) o cínico (pasotista). Sólo el místico puede conservar la integridad de su ser, porque se halla en comunión con toda la realidad”,²⁹⁵⁹. Solamente el místico establece un contacto pleno con la realidad, es el que es capaz de captar la realidad, en sí misma y más allá de las cosas concretas. Así, nos dirá Panikkar que “por mística entendemos la experiencia del contacto inmediato con la realidad que hace desaparecer la distinción sujeto-objeto, así como la distancia siempre presente implícitamente en toda clase de dualismo”,²⁹⁶⁰. Lo que nos lleva a analizar la relación entre mística y realidad.

Panikkar en otro texto define la mística es la experiencia integral de la realidad, que está mucho más allá de la comprensión de

²⁹⁵⁴ Cf. R. PANIKKAR, *El Hombre, un misterio trinitario*, en *Obras Completas*, VIII. *Visión trinitaria y cosmoteándrica: Dios-Hombre-Cosmos*, Barcelona 2016, 204-207 (=HMT).

²⁹⁵⁵ Cf. R. PANIKKAR, *La plenitud del hombre. Una cristofanía*, Madrid 1999, 56 (=PHC).

²⁹⁵⁶ Cf. GL6, 424-431

²⁹⁵⁷ Cf. R. PANIKKAR, *Pensamiento científico y pensamiento cristiano*, Santander 1994, 27 (=PCC).

²⁹⁵⁸ R. PANIKKAR, *La misa como “consecratio temporis”*. *La Tempiterinidad*, en *Sanctum Sacrificum*. V Congreso Eucarístico Nacional, Zaragoza 1961, 85 (=MCT).

²⁹⁵⁹ Cf. E. VILANOVA, *Prólogo*, en *La nueva inocencia*, Estella 1993, 23.

²⁹⁶⁰ Cf. R. PANIKKAR, *Culto*, en *Obras Completas*, IX. *Misterio y hermenéutica*, I. *Mito, símbolo y culto*, Barcelona 2018, 519 (=CUL).

la mística como la experiencia de Dios, o la experiencia de la realidad suprema. También estaría alejada de una comprensión de la mística que eleva a una experiencia de la trascendencia que deja de lado lo secular, lo mundano y lo temporal²⁹⁶¹. O que reduce la mística a una especialidad de unos escogidos y la saca de los quehaceres ordinarios. La mística ha de ser una experiencia de la realidad como un todo integral que no es la suma de sus partes ni tampoco un mero concepto formal²⁹⁶². La mística permite un acceso a la plena realidad, llamemos como llamemos a esta realidad, por ello la mística nos abre una puerta a la interculturalidad. Ya que la interculturalidad desabsolutiza nuestras convicciones más profundas si tenemos el tercer ojo abierto a la realidad de la mística que nos hace superar todo absolutismo²⁹⁶³. De este modo, Panikkar pone en contacto su visión mística con los planteamientos de la filosofía intercultural y del pluralismo que expone en su pensamiento. Es decir la mística hace posible la interculturalidad y el pluralismo. Así, esta experiencia de la realidad es una experiencia de toda la realidad no de sus partes, es conducir y llevar a la experiencia completa e indivisa de la realidad, es una experiencia *advaita*²⁹⁶⁴, dirá Panikkar. Esta intuición *advaita* que soluciona muchos de los problemas planteados por la filosofía, resuelve el dilema entre monismo y dualismo abandonando la pretensión de que sea la evidencia racional el criterio último y único de verdad²⁹⁶⁵. Panikkar afirma que el campo de la consciencia humana es mucho más amplio que el del conocimiento racional. Así, la intuición *advaita* resuelve el problema de la mediación con un pensar que no es dialéctico²⁹⁶⁶.

La realidad para Panikkar, es el sustrato en el que nos apoyamos para poder decir lo que sea sobre ella, ya que no podemos objetivarla ni tampoco subjetivarla. La realidad es lo que Panikkar ha venido a llamar nuestro *mythos*, mientras que el *logos* busca decir algo

²⁹⁶¹ Cf. IM, 41-68.

²⁹⁶² Cf. EVM, 230-231.

²⁹⁶³ Cf. R. PANIKKAR, *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*, en *Obras Completas*, VI. *Culturas y religiones en diálogo, 1 Pluralismo e interculturalidad*, Barcelona 2016, 389 (=PI).

²⁹⁶⁴ Cf. EVM, 236.

²⁹⁶⁵ Cf. HMT, 205-206.

²⁹⁶⁶ Cf. EVM, 243.

sobre el *mythos*²⁹⁶⁷. Por ello, hemos de buscar la interconexión entre *logos* y *mythos*²⁹⁶⁸. Para Panikkar el *logos* no puede captar la realidad²⁹⁶⁹, por ello hemos de recurrir a decir que la realidad es nuestro *mythos*. En conclusión la mística no pertenece directamente al *logos* ya que el *logos* no puede captar la realidad en su totalidad²⁹⁷⁰. Al mismo tiempo, la consciencia es el lugar donde algo se nos hace presente. Y el *mythos* es el horizonte en donde tal presencialidad se nos hace consciente, es una presencialidad que no exige inteligibilidad, sino que nos percatamos de su simple presencia²⁹⁷¹. El hombre es un ser consciente que se da cuenta de algo misterioso, que es la realidad, y que depende de lo que incide en su consciencia para captar la realidad. La consciencia registra algunas de las cosas que se le presentan, la última instancia de lo que se le presenta es su *mythos*²⁹⁷². La experiencia mística afirma que hay un ingrediente de la consciencia que trasciende la razón y que está presente en todo acto de conciencia²⁹⁷³. Por ello hay conexión entre experiencia mística, *mythos* y realidad.

Panikkar concluirá diciendo que la experiencia humana es capaz de reunir las múltiples dimensiones del hombre en la que participa nuestro cuerpo, nuestra alma y nuestro espíritu²⁹⁷⁴, poniéndonos en contacto con la Vida es decir con la realidad²⁹⁷⁵. Esta experiencia de la realidad es la intuición mística que es tanto amorosa como cognitiva, en la que tocamos la realidad tanto con el conocimiento como con el amor²⁹⁷⁶. Busca unir conocimiento y amor en la experiencia mística, ambas dimensiones se necesitan para captar

²⁹⁶⁷ Cf. EVM, 259.

²⁹⁶⁸ Cf. R. PANIKKAR, *Mythos y logos. Visión mitológica y visión racional del mundo*, en *Obras Completas, IX. Misterio y hermenéutica, 1. Mito, símbolo y culto*, Barcelona 2018, 133-142 (=ML).

²⁹⁶⁹ Cf. EVM, 257-258.

²⁹⁷⁰ Cf. GL6, 438.

²⁹⁷¹ Cf. EVM, 264-265.

²⁹⁷² Cf. EVM, 267.

²⁹⁷³ Cf. EVM, 275.

²⁹⁷⁴ Cf. HMT, 227-232.

²⁹⁷⁵ Cf. EVM, 321.

²⁹⁷⁶ Cf. EVM, 279-280.

la realidad en su plenitud²⁹⁷⁷. Panikkar nos llega a decir que “un conocimiento exclusivamente intelectual no es conocimiento completo; un amor exclusivamente sentimental no es el amor del que hablamos”²⁹⁷⁸. Una mística exclusivamente intelectualista no es una mística completa²⁹⁷⁹. En resumen la experiencia mística de Panikkar ha de ser tanto una experiencia intelectual como amorosa²⁹⁸⁰.

En la experiencia mística completa es indispensable tanto la experiencia sensible como la inteligible²⁹⁸¹. Vivir esta triple experiencia como un todo armónico es indispensable para llegar a la plenitud del hombre, que Panikkar pone en conexión con su Cristofanía²⁹⁸². La experiencia cosmoteándrica es la que mejor expresa la visión mística, y es asimilable a cuando la filosofía se definía a sí misma como arte y la ciencia de la Vida. Una experiencia mística que es una apertura consciente a la realidad en su totalidad²⁹⁸³. Una experiencia mística que abraza tanto la consciencia sensible como la intelectual y la espiritual en adualidad armónica. Algo que ocurre en lo profundo de nuestra existencia y transforma nuestras vidas. Es algo que pertenece a la misma constitución del ser humano²⁹⁸⁴.

Todo lo anterior lleva a decir a Panikkar que la experiencia mística tiene relación directa con la totalidad de la condición humana. Incluso llega a afirmar que en la crisis del mundo moderno, que cada vez se agudiza más, solamente el místico sobrevivirá. Porque los demás perderán la esperanza en un futuro que se deteriora y no serán capaces de descubrir la esperanza en lo invisible que no perciben²⁹⁸⁵. Para todo ello establece una serie de axiomas que se aplican a la crisis del mundo moderno:

-Hay que restablecer la armonía, el equilibrio, vía media en la dicotomía que muchas veces se establece entre cielo y tierra, realidad

²⁹⁷⁷ Cf. R. PANIKKAR, *La experiencia filosófica de la India*, Madrid 2000, 16-17 (=EFH).

²⁹⁷⁸ EVM, 278

²⁹⁷⁹ Cf. EVM, 277.

²⁹⁸⁰ Cf. EVM, 288.

²⁹⁸¹ Cf. GL6, 430-431.

²⁹⁸² Cf. PHC, 225-230.

²⁹⁸³ Cf. GL6, 434-435.

²⁹⁸⁴ Cf. EVM, 338-340.

²⁹⁸⁵ Cf. EVM, 348.

y apariencia, otra vida y esta. La crisis del mundo contemporáneo es que no puede vivir ni con la mística tal y como se ha presentado hasta ahora ni con la auténtica mística²⁹⁸⁶.

-La gran crisis de la filosofía en el mundo contemporáneo se debe a la pérdida del sentido místico de la existencia, ya que la filosofía oficial no se ha preocupado de cultivar la mística²⁹⁸⁷.

-La gran crisis de la religión en el mundo contemporáneo se debe a la pérdida del sentido místico de la propia religión. Panikkar considera que una religión sin mística se reduce a mera ideología más o menos convincente. Una verdadera mística ayudaría a descubrir la tercera dimensión de la realidad en las actividades humanas²⁹⁸⁸.

-Es un error pretender juzgar la moralidad de una acción por los buenos o malos resultados²⁹⁸⁹. La gran crisis de la ética de nuestro tiempo es pretender fundamentarla sociológicamente sin atreverse a buscar su fundamento en la realidad antropológica del hombre, cuya debilidad está causando la crisis²⁹⁹⁰.

-Panikkar es defensor de una función política de la mística que influya en los problemas sociales y económicos. Ya que solamente la acción mística nos permite actuar sin una justificación extrínseca a la propia acción. Aquí encontramos el secreto del amor que encuentra en cada acción su pleno sentido²⁹⁹¹.

-Panikkar propugna la ecosofía como la experiencia mística de la material en general y de la Tierra en particular²⁹⁹². La ecosofía es la sabiduría que nos hace sentir la Tierra como un sujeto, como una dimensión constitutiva y definitiva de la realidad²⁹⁹³.

-La experiencia mística nos ayuda a restaurar la separación entre conocimiento y amor. La experiencia no es solamente un elemento racional, cognitivo, no se puede tener ninguna experiencia

²⁹⁸⁶ Cf. EVM, 351.

²⁹⁸⁷ Cf. EVM, 352.

²⁹⁸⁸ Cf. EVM, 354.

²⁹⁸⁹ Cf. J.C. VALVERDE CAMPOS, *De la ecología a la ecosofía*, 206-207.

²⁹⁹⁰ Cf. EVM, 355-356.

²⁹⁹¹ Cf. EVM, 356.

²⁹⁹² Cf. J.A. TESTÓN TURIEL, *El Antropoceno en Raimon Panikkar: Ecosofía, "Anthropocenica" 1* (2020) 44.

²⁹⁹³ Cf. EVM, 359.

exclusivamente teórica nos dirá Panikkar²⁹⁹⁴. Para una correcta interpretación de la mística hace falta una antropología tripartita²⁹⁹⁵.

A modo de síntesis Panikkar afirma: “la mística no es ni una especialidad ni un privilegio de unos cuantos; pertenece a la misma naturaleza del hombre. La mística nos invita a participar conscientemente, esto es, humanamente, en la aventura de la realidad”²⁹⁹⁶.

Conocemos la realidad a través de este triple conocimiento, sentidos, razón y espíritu, recibido en el campo de la consciencia, pero la experiencia mística no es traducible al campo de la consciencia, lo que nos lleva a hablar como hablan los místicos de la nada, de la vacuidad²⁹⁹⁷, del *sunyatâ*²⁹⁹⁸. Todas las reflexiones que se han realizado sobre lo místico concluyen diciendo que lo místico es inefable, y ello es así no por la imperfección del intelecto humano, o por la forma de pensar, sino por la naturaleza de la propia realidad²⁹⁹⁹. Lo que nos muestra lo complicado que es hablar de la experiencia mística, y que en las distintas tradiciones religiosas y culturales se ha vertido en diversos lenguajes. Panikkar hablará de un lenguaje hindú, un lenguaje budhista, un lenguaje secular, un lenguaje cristiano e incluso de un metalenguaje místico³⁰⁰⁰.

Raimon Panikkar confecciona una mística que denominará cosmoteándrica, que supera la dicotomía entre el misticismo natural, como forma de unión con el mundo y el misticismo teísta, como forma superior de unión con Dios³⁰⁰¹. En tal sentido, su obra muestra la armonía de la realidad sin negar ninguna de sus partes o dimensiones. La mística está en conexión con la intuición cosmoteádrica del autor. El cual afirma que la realidad es cosmoteándrica y que la mística es la experiencia integral de la realidad, pero de una realidad que es cosmoteándrica³⁰⁰². Por tanto,

²⁹⁹⁴ Cf. J.C. VALVERDE CAMPOS, *De la ecología a la ecosofía*, 258-259.

²⁹⁹⁵ Cf. EVM, 359.

²⁹⁹⁶ Cf. EVM, 359-360.

²⁹⁹⁷ Cf. A. VOLPINI, *Visión Mística*, Barcelona 2019, 67.

²⁹⁹⁸ Cf. GL6, 441-443.

²⁹⁹⁹ Cf. GL6, 438.

³⁰⁰⁰ Cf. EVM, 372-409.

³⁰⁰¹ Cf. IC, 180.

³⁰⁰² Cf. EVM, 410.

visión cosmoteándrica y mística nos se pueden separar en Panikkar. Ello nos prepara para el siguiente apartado en el que analizaremos la espiritualidad cosmoteándrica.

11.3 Espiritualidad Cosmoteándrica

Raimon Panikkar en su peregrinación espiritual al Kailasa nos relata que la materia está en correlación con el espíritu dentro de la experiencia cosmoteándrica³⁰⁰³ y en su obra *Colligite Fragmenta*, hablando de la experiencia cosmoteándrica, nos dirá: “La visión cosmoteándrica podría ser considerada la forma original y primordial de la consciencia. En realidad, ha alboreado desde los comienzos de la consciencia humana como visión indivisa de la totalidad”³⁰⁰⁴. Lo que constata, como ya hemos apuntado, que es una de las dimensiones más importantes de su pensamiento y así lo estudiamos al analizar la filosofía panikkariana. Para Panikkar tener una experiencia integral de la realidad es fundamental y se llega a ella por la expresión de su visión cosmoteándrica³⁰⁰⁵. Cuestión que a lo largo de su obra escrita va poniendo en conexión, e incluso asimilándolo en muchas ocasiones, con otros conceptos o dimensiones de su pensamiento como son: pluralismo, interculturalidad, ontonomía, interdependencia, relatividad radical, trinidad radical, *pratīyasamutpāda* y *advaita*. Todos ellos construyen y dimensionan el arquitrabe del pensamiento panikkariano sobre la realidad. Así, el propio Raimon Panikkar nos dirá que como consecuencia de esta experiencia trinitaria y cosmoteándrica de la realidad surge una espiritualidad cosmoteándrica.

El concepto de espiritualidad ya lo abordamos en el capítulo sexto de este trabajo, por ello remitimos allí a la hora de reflexionar sobre lo que Panikkar entiende por espiritualidad. Nosotros nos vamos a centrar en lo que Panikkar comprende por espiritualidad cosmoteándrica y cuáles son sus características. Así, la espiritualidad cosmoteándrica es comprendida como una vida en la que teoría y

³⁰⁰³ Cf. R. PANIKKAR – M. CARRERA, *Peregrinación al Kailasa y al centro de sí*, Barcelona 2009, 27.

³⁰⁰⁴ Cf. CF, 323.

³⁰⁰⁵ Cf. CF, 311.

praxis forman un todo armónico, en la que ninguna de las dos prevalece sobre la otra³⁰⁰⁶. Por ello es concebida como una espiritualidad integradora. Y el objetivo de la misma, tal y como Panikkar la presenta, no es reemplazar la espiritualidad tradicional, sino solamente complementarla. Por ello, no presenta su espiritualidad cosmoteándrica con los aspectos tradicionales de la espiritualidad tradicional, como son: meditación, ascesis, humildad, amor, etc.. Panikkar no quiere presentar un tratado de espiritualidad, sino subrayar aspectos dejados de lado³⁰⁰⁷. La espiritualidad cosmoteándrica no es una espiritualidad confesional ni sincretista, pero puede ser considerada el fundamento de toda espiritualidad humana. Por ello puede ser vivida y aplicada a cualquier confesión religiosa o cultural³⁰⁰⁸. Para expresar la espiritualidad cosmoteándrica Panikkar establece nueve *sûtra*, en los que expresa una visión de la vida que quiere ser meditada y vivida. Los nueve *sûtra* van unidos como lo están las perlas de un collar, las cuales se sostienen por el hilo que las cruza. Este hilo para Panikkar es el amor. Un collar sin el hilo el collar no sería collar, es decir los *sûtra* sin el amor dejan de serlo. Por ello, el amor no es una abstracción ya que el verdadero amor está encarnado. Al mismo tiempo, los *sûtra* no son consejos prácticos ni principios abstractos, son afirmaciones teórico-prácticas que deben encarnarse³⁰⁰⁹. Pasamos a describirlos:

1. El primado de la Vida. La experiencia cosmoteándrica fundamental es la experiencia de la Vida. Una Vida que está fuera y dentro, somos nosotros y está por encima de nosotros. Para Panikkar la experiencia que introduce a la Vida es la experiencia de la luz, luz que ilumina y da vida. Pero la vida no es propiedad privada, ni tan siquiera, de los seres que denominamos sensibles o animados³⁰¹⁰. La Vida invade toda la realidad, así se rompen los dualismos y extremismos citados sino que se concibe la realidad como algo

³⁰⁰⁶ Cf. R. PANIKKAR, *Aspectos de una espiritualidad cosmoteándrica*, en *Obras Completas, VIII. Visión trinitaria y cosmoteándrica: Dios-Hombre-Cosmos*, Barcelona 2016, 368 (=AEC).

³⁰⁰⁷ Cf. AEC, 369.

³⁰⁰⁸ Cf. J. ANGELATS I MORATÓ, *La intuició cosmoteándrica: integració de la realitat*, "Qüestions de vida cristiana" 260 (2018) 47-51.

³⁰⁰⁹ Cf. AEC, 370.

³⁰¹⁰ Cf. AEC, 371.

armónico pero superando una visión estática del Ser. La armonía es la categoría propia del *advaita* y de la Trinidad, porque la relación en la que ambas se basan no pueden ser sino equilibradas y por ello armoniosas. La vida no muere nunca los que mueren son los individuos portadores de la Vida. Por ello, la realidad está viva, o mejor dicho es Vida. Las tres formas de la realidad que hemos expresado son tres formas de Vida.

-Primero, la Divinidad es Vida y, por ello, Dios es el Viviente por antonomasia.

-Segundo, la experiencia de la Vida es la experiencia humana fundamental abierta a todos los hombres, así la Vida es anterior a la acción, al pensamiento e inseparable del Ser³⁰¹¹.

-Tercero, la Materia también está viva, ya que es fruto de la Vida divina, que llena con tu vitalidad el cosmos entero³⁰¹².

Así, la Vida no es un privilegio del hombre sino que el hombre participa de la Vida del universo³⁰¹³. De este modo, para Panikkar los tres mundos: Cielo, Tierra y Hombre participan de la única y misma Vida. Es participar de un dinamismo primordial cuya expresión es el sacrificio: que es el metabolismo universal que permite que la Vida esté viva y gracias al cual subsiste la realidad entera³⁰¹⁴. Este dinamismo primordial sería el sacrificio. Así, la tierra está viva porque el Ser es Vida, tal y como había sido interpretado durante décadas, en la que la Vida era el trascendental absoluto del Ser, Vida y Ser eran sinónimos³⁰¹⁵. Aquí el autor introduce la idea del *anima mundi*, que no significa que la tierra tenga alma sino que está animada³⁰¹⁶. En el siglo XIX el racionalismo europeo consideró el animismo como una visión primitiva de la realidad, para Panikkar el mundo tiene alma porque está vivo, una vida propia, aunque se llame energía³⁰¹⁷. Así, el mundo es mundo porque está vivo. La reanudación de una espiritualidad animista no es volver a una concepción anticientífica o primitiva de la

³⁰¹¹ Cf. GL7, 473-480.

³⁰¹² Cf. AEC, 372.

³⁰¹³ Cf. IC, 165.

³⁰¹⁴ Cf. AEC, 373.

³⁰¹⁵ Cf. MEV, 22.

³⁰¹⁶ Cf. IC, 167.

³⁰¹⁷ Cf. AEC, 374.

materia, sino dar un paso adelante en la experiencia de la materia, en la que se ve a la Tierra no como un objeto sino como un sujeto³⁰¹⁸. Lo que tiene consecuencias económicas, políticas y religiosas. Lo que conduce a su visión de la Ecosofía ya desarrollada con anterioridad, en la que la Ecosofía es la sabiduría de la tierra y el intérprete de esta sabiduría es el hombre³⁰¹⁹.

En la visión cosmoteándrica de Panikkar herir el *anima mundi*, tal y como lo concibe el autor, es crear una disarmonía en toda la realidad, es herir la vida del mundo³⁰²⁰. Un *anima mundi* que no es asimilable al Espíritu Santo del cristianismo para evitar una visión panteísta. Así, por *anima mundi* se entiende la vida que llena el mundo³⁰²¹. Panikkar considera que las visiones mecanicistas y cartesianas del pensamiento occidental, provocaron que los espiritualistas buscasen un motor extrínseco al mundo y de carácter espiritual, llamado Dios. Por su parte, en la visión cosmoteándrica el *anima mundi* no es el motor que pone en movimiento desde el exterior³⁰²². Es la Vida que inunda todo el universo, ya en la visión cosmoteándrica no se encuentra otro símbolo que la Vida para expresar el dinamismo que informa y penetra todo el universo, y el hombre reconoce esta Vida haciéndose consciente de vivirla³⁰²³. La siguiente pregunta que tenemos que formular es: ¿qué es la Vida?

2. La Vida como tiempo del Ser. Panikkar considera paradójico que el mundo secular contemporáneo sea de nuevo sensible a la dimensión del *anima mundi* que estuvo relegada y olvidada durante siglos en la cultura occidental³⁰²⁴. Panikkar considera que ello ha sido posible gracias a que la Modernidad se ha vuelto sensible al tiempo³⁰²⁵. Una de las características de la secularidad es la importancia que le concede al tiempo, ya que esta afirma los valores provisionales que le conde al mundo temporal³⁰²⁶. El mundo real es

³⁰¹⁸ Cf. ECO, 259.

³⁰¹⁹ Cf. AEC, 375.

³⁰²⁰ Cf. J.C. VALVERDE CAMPOS, *De la ecología a la ecosofía*, 171-172.

³⁰²¹ Cf. AEC, 376.

³⁰²² Cf. GL7, 473-474.

³⁰²³ Cf. AEC, 377.

³⁰²⁴ Cf. IC, 168.

³⁰²⁵ Cf. AEC, 379.

³⁰²⁶ Cf. R. PANIKKAR, *El mundanal silencio*, Barcelona 2000, 29-56 (=MS).

temporal, y su temporalidad es su carácter último. Que el mundo sea temporal significa que no es una realidad muerta, así la misma temporalidad del universo manifiesta que está vivo³⁰²⁷. Ello se corrobora en que los antiguos habían definido a la Vida como “el tiempo del ser”³⁰²⁸. Al mismo tiempo, la consciencia contemporánea ha subrayado la relación entre Ser y Tiempo como así lo intuyó M. Heidegger³⁰²⁹. Así, el tiempo no es un accidente del Ser ya que el mismo Ser es temporal. La temporalidad pertenece a la misma esencia de los seres³⁰³⁰, y, por ello, el tiempo concreto de un ser no puede abstraerse del ser sin destruirlo³⁰³¹, nos dirá Panikkar. Todo ser tiene su propio tiempo y el tiempo es la forma peculiar de todo lo que existe. Por el tiempo el hombre vincula su existencia con todas las criaturas temporales³⁰³².

La consciencia occidental recupera la idea de que el tiempo pertenece a la realidad misma. Por ello, la temporalidad es una forma peculiar de la existencia humana y algo integrante del propio ser, no algo por lo que se pasa³⁰³³. Así, el pasado no se deja atrás sino que se acumula en el tiempo presente, el futuro no solo debe de llegar sino que ya es efectivo en el presente, nos dirá Panikkar³⁰³⁴. Así, una espiritualidad cosmoteándrica nos libera del peso del pasado y de la angustia del futuro, sin anular el tiempo. Esto es el vínculo intrínseco que enlaza todo nuestro ser en una unidad armónica³⁰³⁵, ya que el *karma* negativo del pasado ha sido perdonado y la incógnita del futuro se ha integrado en nuestra libertad. Ello ocurre en un plano individual en cuanto que toca el núcleo de nuestro ser, y en un plano personal en cuanto que nos pone en relación con el resto del universo³⁰³⁶. Por ello la espiritualidad cosmoteándrica es la forma de vida que nos pone en

³⁰²⁷ Cf. IC, 168.

³⁰²⁸ Cf. AEC, 380.

³⁰²⁹ Véase la obra más trascendental del pensamiento del autor: M. HEIDEGGER, *El Ser y El Tiempo*, Madrid 1980, 478 págs.

³⁰³⁰ Cf. R. PANIKKAR, *Técnica y tiempo*, Buenos Aires 1967, 9 (=TT).

³⁰³¹ Cf. AEC, 381.

³⁰³² Cf. R. PANIKKAR, *Iniciación a los Vedas*, Barcelona 2011, 41 (=IV).

³⁰³³ Cf. IC, 169.

³⁰³⁴ Cf. AEC, 382.

³⁰³⁵ Cf. IV, 41.

³⁰³⁶ Cf. AEC, 382.

conexión con el destino de toda la realidad, respetando los espacios de libertad personales³⁰³⁷, es lo que Panikkar ha denominado inter-independencia³⁰³⁸.

Raimon Panikkar extrae como consecuencia que nuestra consciencia actual empieza a redescubrir la conexión intrínseca entre la Vida y el Ser en su nivel más profundo. Panikkar dirá: “La Vida es el dinamismo del Ser”³⁰³⁹. Así, la vida es el tiempo intrínseco a las cosas, pero hay que diferenciar entre vida universal o *zôê* de vida individual o *bios*. Los griegos, como hemos apuntado, conciben la vida como el tiempo del Ser, y, por su parte, la India clásica percibe el tiempo como el aliento vital de la realidad³⁰⁴⁰. Un tiempo que abraza las cosas y que las hace madurar. Un tiempo que opera el cambio de los seres. Un tiempo que creo la tierra. Un tiempo en el que está la consciencia y, de modo más explícito en el tiempo, está la vida³⁰⁴¹. En la tradición india la vida es lo que llena todo lo que existe.

Esta experiencia del tiempo es esencial para la espiritualidad cosmoteándrica, ya que como nos dice el propio Panikkar. “el hombre es tiempo en cuanto es vida, pero no es el propietario de su tiempo, como tampoco es el dueño de su propia vida”³⁰⁴². El hombre vive en la vida y participa de la vida, es más el que experimenta la Vida no tiene miedo a la muerte, ya que solo el individuo muere. Desde este punto el autor apunta que la espiritualidad cosmoteándrica es personal pero no individualista, es una espiritualidad madura que ha eliminado cualquier forma de ego o egoísmo³⁰⁴³. El tiempo no es una realidad extrínseca al hombre ya que perder el tiempo sería perder el ser, vivir el tiempo es vivir la vida y vivir la vida es vivir la tempiternidad³⁰⁴⁴.

³⁰³⁷ Cf. CF, 353.

³⁰³⁸ Cf. R. PANIKKAR, *Introducción*, en *Obras Completas, X. Filosofía y teología, 1. El ritmo del Ser. Las Gifford Lectures*, Barcelona 2019, 125 (=GL2).

³⁰³⁹ Cf. AEC, 382.

³⁰⁴⁰ Cf. AEC, 384.

³⁰⁴¹ Cf. R. PANIKKAR, *Tiempo e historia en la tradición India*, en *Las culturas y el tiempo*, Salamanca 1979, 67-82.

³⁰⁴² Cf. AEC, 384-385.

³⁰⁴³ Cf. R. PANIKKAR, *La gota del agua. Una metáfora intercultural*, en *Obras Completas, IX. Misterio y hermenéutica, 1. Mito, símbolo y culto*, Barcelona 2018, 407-435.

³⁰⁴⁴ Concepto que Panikkar desarrolla en diversos escritos y que nosotros hemos estudiado con anterioridad. Para la cuestión de la tempiternidad véase: R. PANIKKAR, *La misa como “consecratio temporis”*. *La Tempiternidad*, en *Sanctum Sacrificum. V Congreso*

Esta es una nueva experiencia ante la muerte fruto de la experiencia cosmoteándrica. Ya que el que tiene miedo a la muerte es porque tiene miedo a la vida, y quien tiene miedo a la vida y sino la vive es porque su ego está agarrado al *bios* individual³⁰⁴⁵. Solamente cuando haya descubierto la Vida en la vida y que está no es de mi propiedad gozaré de la vida en cada momento tempiterno. De este modo, Panikkar pone conexión el Ser y el Tiempo en su visión cosmoteándrica, lo que nos lleva a descubrir el núcleo tempiterno de nuestra vida³⁰⁴⁶.

3. El Ser como manifestación de la Palabra. Una de las grandes diferencias entre Occidente y Oriente es que el pensamiento occidental se dé más importancia a la revelación como la sabiduría que viene de Dios, se entiende como quitar el velo que tapa el misterio, y ello pone el acento en la verdad. En cambio otras culturas ponen el acento en saber escuchar, así sucede en la sabiduría que viene de lo alto de la India³⁰⁴⁷. Aunque también el cristianismo se reconoce la importancia de la escucha de la fe, la escucha de la palabra de Dios y de la voz interior³⁰⁴⁸. Y tampoco la India ignora la importancia de la visión. Pero lo que es claro es que los factores socioculturales son distintos. “el ojo para Grecia es más penetrante que el oído, mientras que el oído para la India y para las tradiciones semíticas es más sutil que la vista”³⁰⁴⁹. Con esta visión Panikkar considera que podemos manipular los términos porque muchas veces los inventamos con fines heurísticos, pero en cambio no podemos hacer lo mismo con las palabras ya que tienen una vida propia y son deudas de un proceso histórico en el que han sido transmitidas y utilizadas de un modo

Eucarístico Nacional, Zaragoza 1961, 75-93 y 239-241. R. PANIKKAR, *El presente tempiterno. Una apostilla a la historia de la salvación y a la teología de la salvación*, en *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner*, Madrid 1975, 133-175.

³⁰⁴⁵ Cf. AEC, 385.

³⁰⁴⁶ Cf. AEC, 386.

³⁰⁴⁷ Cf. AEC, 387.

³⁰⁴⁸ Cf. S. PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental*. “Dad razón de la esperanza2 (1 Pe 3, 15), Salamanca 2009, 93-173.

³⁰⁴⁹ AEC, 388

concreto. De este modo, las palabras son símbolos que hallamos en el intercambio entre hombres, cosas o experiencias humanas³⁰⁵⁰.

La espiritualidad de la palabra requiere en primer lugar saber escuchar la palabra originaria para lo que hace falta silencio. En segundo lugar hace falta escuchar la voz de los otros, especialmente de los sabios, para lo que hace falta atención y amor. Y en tercer lugar, saber transmitir lo que viene sugerido por las cosas mismas, comunicando aquello que el espíritu inspira decir. La palabra es un sacramento es el Ser que habla³⁰⁵¹. Las cosas a las que damos nombre son entidades que ya han entrado en nuestra vida por algo más que una sensación, percepción o conocimiento abstracto. Panikkar nos dice que:

“En la terminología budhista, la palabra *dharma* identifica tanto la vía, la norma, la ley universal que informa la realidad como cada cosa individual en su aspecto de encarnación de la Vida, es decir, tanto la cosa como la vida de la cosa en armonía con la Vida. Estas cosas están en una relación viva con nosotros, y es propiamente esto lo que constituye la unicidad y la no intercambiabilidad. Y sabemos por experiencia que no todo nombre es apto para denominar de modo auténtico aquellas cosas que son parte de la urdimbre y de la trama de nuestra vida”³⁰⁵².

Con estas palabras Panikkar expresa la importancia de las palabras a la hora de designar las diferentes realidades.

Hemos dicho que el Ser habla y por ello hemos de escucharlo³⁰⁵³. La espiritualidad cosmoteándrica es una espiritualidad de la escucha. Pero la escucha requiere estar atentos a las voces de la Palabra. Este es el sentido de la obediencia. Así, cuando el hombre escucha a la realidad y no busca dominarla, la oye hablar, escucha el

³⁰⁵⁰ Cf. R. PANIKKAR, *El espíritu de la palabra. III. Palabras y términos*, en *Obras Completas, IX. Misterio y hermenéutica, 2. Fe, hermenéutica y palabra*, Barcelona 2018, 404-427.

³⁰⁵¹ Cf. AEC, 389.

³⁰⁵² AEC, 390.

³⁰⁵³ Cf. R. PANIKKAR, *El espíritu de la palabra. II. La palabra, creadora de la realidad*, en *Obras Completas, IX. Misterio y hermenéutica, 2. Fe, hermenéutica y palabra*, Barcelona 2018, 343-353 (=EEP).

lenguaje del Ser y empieza a descifrarlo³⁰⁵⁴. Es lo que Panikkar denomina actitud ecosófica³⁰⁵⁵. La ecosofía no es magia en la que el hombre oye hablar a las piedras. La naturaleza no se expresa con palabras, nos dice Panikkar, sino que quien habla es el hombre y la naturaleza a través del hombre, si es capaz de ser su voz y no su dominador. Pero, al mismo tiempo, ello requiere aprender a escuchar. Ya que el ruido del mundo, un mundo acústicamente confuso puede romper los ritmos silentes de la naturaleza, e impedir escuchar la voz de la naturaleza³⁰⁵⁶. La espiritualidad que Panikkar propugna le hace preguntarse si es posible transformar el “mundanal ruido” en “mundanal silencio”³⁰⁵⁷. Así, Panikkar dirá: “El ruido de la ciudad puede estimularnos a cultivar la serenidad interior y a buscar, o también a crear, espacios de silencio en nuestra vida que luego, valga la paradoja, como olas silenciosas se propagan también por el universo”³⁰⁵⁸.

4. La Palabra como sonido del silencio. Panikkar nos dice “El Ser habla. El Ser no existe sin vida, y la Vida se manifiesta en la Palabra. El Ser habla *en el* hombre y habla *al* hombre, cuando el hombre no se ha alienado del Ser, cuando no quiere romper su vínculo con el Ser, cuando deja que el Ser exista en su integridad”³⁰⁵⁹. Aquí radica el poder del hombre que puede intervenir en la armonía de la realidad. El desorden penetra cuando se invierten los papeles, cuando la palabra invade el silencio en lugar de dejarse generar por él. Panikkar considera que el principio no es la palabra sino que es el Silencio. La palabra es originaria, no hay nada antes que ella, pero no es el origen ya que procede del silencio³⁰⁶⁰. El símbolo del Silencio es la Nada³⁰⁶¹. Toda palabra, en la medida que participa de la Palabra, crea aquello que pronuncia. Panikkar considera que debemos dejar

³⁰⁵⁴ Cf. AEC, 390.

³⁰⁵⁵ Cf. CF, 307-308.

³⁰⁵⁶ Cf. AEC, 391.

³⁰⁵⁷ Cf. R. PANIKKAR, *El mundanal silencio*, Barcelona 2000, 15-18.

³⁰⁵⁸ Cf. AEC, 392.

³⁰⁵⁹ AEC, 393.

³⁰⁶⁰ Cf. R. PANIKKAR, *El origen: El silencio*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, I. Mística, plenitud de Vida*, Barcelona 2015, 148-149 (=OS).

³⁰⁶¹ Cf. R. PANIKKAR, *El silencio de la palabra*, en *Mito, Fe y Hermenéutica*, Barcelona 2007, 286-290 (=SP).

hablar al silencio, aunque el silencio es silencio porque no habla, también es silencio porque no se ahoga en su silencio sino que es la condición para que de él brote la palabra³⁰⁶². El silencio es la condición misma de la existencia de la palabra, incluso podemos decir que el origen de la palabra es el silencio³⁰⁶³.

Una espiritualidad cosmoteándrica deja que las palabras surjan del silencio mismo de las cosas, hace que hablen a través de la palabra humana. De este modo, la palabra humana se convierte en revelación de lo que son las cosas en sí. Así, si el origen de las palabras es el silencio ninguna palabra puede tener la pretensión de ser la definitiva y ningún significado podrá ser final y unívoco. Por ello, Panikkar considera que el pluralismo es una característica de esta espiritualidad y experiencia cosmoteándrica³⁰⁶⁴. Para Panikkar el sonido del Silencio es la palabra ya que el silencio es fundamental en la espiritualidad cosmoteándrica porque la palabra no es idéntica a su significado. La palabra es palabra plena cuando tiene la cuaternidad constitutiva de la palabra. El que habla, un tú al que se habla, un sentido intelectual y un sonido material. Tocar el misterio del Silencio junto con el misterio de la palabra nos hace conscientes de la contingencia humana³⁰⁶⁵.

5. El Silencio como apertura al Vacío. No es posible una interpretación o hermenéutica del Silencio ya que todo intento de interpretación lo quebranta, ello es debido a que toda interpretación es obra del logos, pero el silencio al no ser logos está vacío de Palabra³⁰⁶⁶. El Silencio es ausencia de Palabra y es anterior a la Palabra, ya que la hace posible³⁰⁶⁷. Para Panikkar la Palabra es el órgano del ser, por tanto el Silencio será la ausencia del Ser. No es su negación, no es el nihilismo, es la Nada, la Vacuidad budhista³⁰⁶⁸. Así, en el Silencio el hombre hace la experiencia del vacío, es decir de

³⁰⁶² Cf. AEC, 394.

³⁰⁶³ Cf. EEP, 365.

³⁰⁶⁴ Cf. R. PANIKKAR, *Pluralismo religioso: El desafío metafísico*, en *Obras Completas, VI. Culturas y religiones en diálogo, I Pluralismo e interculturalidad*, Barcelona 2016, 143-165.

³⁰⁶⁵ Cf. AEC, 395-396.

³⁰⁶⁶ Cf. AEC, 397.

³⁰⁶⁷ Cf. OS, 145.

³⁰⁶⁸ Cf. R. PANIKKAR, *El Silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, Madrid 2005, 187-254 (=SB).

la pura ausencia. La mística de todos los tiempos ha afirmado la posibilidad de la aproximación apofática a la realidad³⁰⁶⁹, así se habla del “no-saber”, de la “nube del no-conocimiento”, de la *docta ignorantia*, las *Upanisad*³⁰⁷⁰, el *Dhammapâda*³⁰⁷¹ y otros textos orientales. Pero la espiritualidad predominante en la actualidad es preferentemente catafática³⁰⁷².

En este contexto surge la espiritualidad cosmoteándrica que Panikkar propugna. Es el retorno a la mística como experiencia universal, sin caer en el misticismo como experiencia particular o especializada. Panikkar trata de exponer y presentar la mística como una visión de la realidad en tres dimensiones: material, intelectual y espiritual³⁰⁷³. Las cuales corresponden a los tres órganos humanos que nos permiten abrírnos a la realidad³⁰⁷⁴, que también se ha llamado ojo de los sentidos, ojo de la mente y ojo del espíritu³⁰⁷⁵. La espiritualidad cosmoteándrica es una espiritualidad mística. Si por mística entendemos como san Buenaventura: *cognitio Dei experimentalis*³⁰⁷⁶, es decir un conocimiento espiritual, es decir, directo e inmediato de Dios. Pero que en la mística cosmoteándrica acepta el conocimiento en sentido amplio y que asume toda la realidad y con todos los sentidos. Es inmediata y no mediada en la interpretación mental³⁰⁷⁷. Y es un conocimiento de Dios, pero de un Dios entendido como un icono de toda la realidad, el misterio que no tiene nombre³⁰⁷⁸.

6. El Vacío como espacio de la libertad de la Acción. La experiencia del Vacío es un descubrimiento que transforma y que se

³⁰⁶⁹ Cf. AEC, 398.

³⁰⁷⁰ Cf. C. MARTÍN (ed.), *Upanisad. Con los comentarios advaita de Sankara*, Madrid 2001, 39-260.

³⁰⁷¹ Cf. C. DRAGONETTI (ed.), *Dhammapada. El camino del dharma*, Buenos Aires 1967, 107-226.

³⁰⁷² Cf. R. PANIKKAR, “De Deo abscondito”, en *Humanismo y Cruz*, Madrid 1963, 254-290.

³⁰⁷³ Cf. EVM, 322-340.

³⁰⁷⁴ Cf. HUGO DE SAN VICTOR, *Didascalion de studio legendi*, Madrid 2011, 17-22.

³⁰⁷⁵ Cf. AEC, 398.

³⁰⁷⁶ Cf. L. BORRRIELLO – E. CARUANA – M.R. GENIO – N. SUFFI (dirs.), *Diccionario de Mística*, Madrid 2002, 1187.

³⁰⁷⁷ Cf. AEC, 399.

³⁰⁷⁸ Cf. IM, 29-113.

encuentra al mismo nivel del descubrimiento de la Vida³⁰⁷⁹. Y nos hace descubrir lo que somos realmente, lo insondable de Ser y de lo que somos todos nosotros³⁰⁸⁰. Allí donde este Ser se integra en el horizonte del Vacío. El descubrimiento del Vacío nos abre a la experiencia de la libertad tampoco en la pura consciencia ya que su espacio está vacío. Como en el Vacío no hay cosas no puede seguir las leyes de la razón, y ello no es libertad de pensamiento o anarquía, es superación del pensamiento mismo, ya que el conocimiento no lo es todo³⁰⁸¹. Todo lo cual conduce a la libertad de acción. Aquí Panikkar expone que la espiritualidad cristiana ha pasado por dos momentos, uno en el que se despreciaba lo trabajos serviles y otro en el que se exalta el trabajo humano como la contribución del hombre a la riqueza del mundo. Así, en este proceso la contemplación perdía valor en la vida espiritual³⁰⁸². En una espiritualidad cosmoteándrica se distingue la cooperación con el dinamismo de la naturaleza, la actividad humana en sinergia con la creación y el trabajo moderno se ha convertido en medio para ganarse la vida. Pero no se gana la vida con el trabajo sino con la fe, el amor y con la vida misma. El hombre no fue creado para trabajar sino para cultivar un jardín. Siguiendo el *Bhagavad Gîtâ* el hombre debe de actuar para mantener la cohesión de este mundo, cumpliendo así una función cósmica³⁰⁸³. Como consecuencia, la actividad humana con fines egoístas es inmoral.

Aquí es donde aparece la importancia del discurso sobre el Vacío como contribución a la espiritualidad cosmoteándrica. En la filosofía del Ser toda acción tiende a un fin, hasta buscar una finalidad a la propia acción de Dios³⁰⁸⁴. En cambio, si introducimos la filosofía del Vacío, la verdadera acción libre no está determinada por una finalidad, lo que nos lleva a afirmar con el *Bhagavad Gîtâ* que llevemos acabo nuestra acciones sin apegarnos a los resultados³⁰⁸⁵.

³⁰⁷⁹ Cf. AEC, 401.

³⁰⁸⁰ Cf. R. PANIKKAR, *La invariante teantropocósmica*, en *Obras Completas*, X. *Filosofía y teología*, I. *El ritmo del Ser. Las Gifford Lectures*, Barcelona 2019, 475-476 (=GL7).

³⁰⁸¹ Cf. GL6, 439-440.

³⁰⁸² Cf. AEC, 402.

³⁰⁸³ Cf. BG, III, 19-27.

³⁰⁸⁴ Cf. AEC, 402

³⁰⁸⁵ Cf. BG, II, 35; III, 4; XVIII, 47, 49.

Así, ni el Ser ni el futuro están predeterminados. Panikkar considera que el ser y el Vacío están en una polaridad constitutiva y que su relación es adual, es decir *advaita*³⁰⁸⁶. Llevar a cabo una acción con esta libertad requiere un total desinterés, un desapego que solo un corazón puro, es decir, vacío, puede tener. La espiritualidad cosmoteándrica permite esta libertad porque es la experiencia de *perichôrêsis* cosmoteándrica³⁰⁸⁷, se descubre que ya somos el campo en el que se juega la aventura de lo real. La experiencia del Vacío corresponde con el descubrimiento de la realidad como *creatio continua* o el *pratîyasamutpâda* budhista³⁰⁸⁸. La realidad es novedad constante³⁰⁸⁹.

7. La Acción como descubrimiento del Mundo. El hombre es libre porque el Vacío no lo determina y le deja un espacio de libertad. Las cosas ofrecen resistencia a la acción del hombre y esta resistencia provoca que el propio hombre las descubra como reales, pero esta resistencia no es insuperable ya que el hombre puede cambiar la forma de las cosas y el curso de los acontecimientos. La acción del hombre sobre el mundo material es la gran especialidad de la ciencia moderna, lo que la espiritualidad cosmoteándrica no puede olvidar. Del mismo modo, hemos alcanzado un conocimiento del mundo que ha de ser integrado en la espiritualidad contemporánea, piensa Panikkar. El cual considera que es fundamental integrar el mundo en la espiritualidad. Para lo cual es importante explicitar el significado de “mundo”³⁰⁹⁰.

En primer lugar se puede ver el mundo como el cosmos en su totalidad, como la manifestación del Dios invisible. En segundo lugar se puede considerar el mundo como nuestro planeta tierra, que su a su vez se puede considerar desde un doble simbolismo³⁰⁹¹. Por un lado, la solidez y centralidad de la tierra y por otro considerarlo desde su fertilidad y como un espacio vital³⁰⁹². Podríamos decir que el mundo produce realidad. Panikkar considera que, si no somos sensibles a este

³⁰⁸⁶ Cf. AEC, 404.

³⁰⁸⁷ Cf. GL7, 485.

³⁰⁸⁸ Cf. SB, 119-158.

³⁰⁸⁹ Cf. AEC, 405.

³⁰⁹⁰ Cf. AEC, 407.

³⁰⁹¹ Cf. J.C. VALVERDE CAMPOS, *De la ecología a la ecosofía*, 176.

³⁰⁹² Cf. AEC, 408.

doble simbolismo de la tierra y la relación de ambos polos, corremos el peligro de interpretar de forma errónea la tierra. Convirtiéndola en sustancia opaca e impenetrable o simple trampolín para trascenderla³⁰⁹³. La tarea del hombre es reconstruir el cuerpo desmembrado por la autoinmolación de *Prajâpati*, el padre de los dioses para el hinduismo³⁰⁹⁴. Es participar como espectadores, actores y coautores en la aventura de la realidad.

Y en tercer lugar Panikkar considera también que “mundo” significa mundo humano. El hombre vive en una *polis* que no es extrínseca a su propio ser³⁰⁹⁵. Por ello, transformándonos a nosotros mismos transformamos la sociedad en la que vivimos. Así, el hombre no es un ser aislado sino que vive en comunidad, es sociedad, es un animal político. O más bien un ser vivo, por naturaleza político, ciudadano según el pensamiento de Aristóteles³⁰⁹⁶. De este modo, Panikkar considera al hombre como un ser político, como un ser que vive en la *polis* lugar del encuentro y de la relación entre los hombres³⁰⁹⁷.

El compromiso en la *polis* pertenece a la espiritualidad cosmoteándrica que Panikkar describe. Es una espiritualidad humana, cuyo objetivo no es alcanzar únicamente la salvación o el *nirvâna*, sino que se empeña en construir una sociedad justa. Es una espiritualidad secular que se preocupa por la justicia entre los hombres. La espiritualidad que propugna no es individualista, no busca la perfección de un espíritu desencarnado o de un individuo deshumanizado³⁰⁹⁸. Esta espiritualidad no separa el espíritu de la materia como tampoco separa a los hombres entre sí. El compromiso en la *polis* cura al hombre de la enfermedad de algunas

³⁰⁹³ Cf. AEC, 410.

³⁰⁹⁴ Cf. R. PANIKKAR, *El mito de Prajâpati. La culpa originante o la inmólación creadora*, en *Obras Completas*, IX. *Misterio y hermenéutica*, I. *Mito, símbolo y culto*, Barcelona 2018, 155-188 (=MP).

³⁰⁹⁵ Cf. AEC, 411.

³⁰⁹⁶ Cf. R. PANIKKAR, *El espíritu de la política. Homo politicus*, Barcelona 1999, 73 (=EP).

³⁰⁹⁷ Cf. J.L. MEZA RUEDA, *La Antropología de Raimon Panikkar y su contribución a la antropología teológica cristiana*, Bogotá 2009, 287-293 (=J.L. MEZA RUEDA, *La Antropología de Raimon Panikkar*).

³⁰⁹⁸ Cf. AEC, 411.

espiritualidades que han separado lo sagrado de lo secular³⁰⁹⁹. Y requiere un conocimiento del mundo político, ya que en muchas ocasiones se ha pretendido separar la espiritualidad de la política con tristes resultados para ambas. Una cosa es la separación Iglesia y Estado, y otra es el divorcio entre religión y vida o entre espiritualidad y política³¹⁰⁰. La espiritualidad que propugna Panikkar viene caracterizada por una de las bienaventuranzas del Evangelio de Jesús: “Bienaventurados los que tienen hambre y sed de la justicia, porque ellos quedarán saciados”³¹⁰¹. Ya que nos habla de la consecución de la justicia, de algo esencial, de una necesidad vital. Para el autor no basta con la interpretación de una justicia que llega al final de los tiempos o al final de la vida. Panikkar considera que hace referencia a una experiencia personal en la que, antes de morir de hambre y de sed de justicia, los hombres habrán descubierto que la gran tragedia no es la muerte, y que el don de la paz y el gozo interior se nos pueden conceder en medio del sufrimiento³¹⁰². Es “una experiencia de la profundidad de la vida que es divina en nuestra mortalidad y gozosa en nuestros sufrimientos”³¹⁰³. Así, el que tiene hambre y sed se lanza a satisfacerlas, de este modo, descubre el mundo y el Reino de los Cielos³¹⁰⁴. El mundo se conoce en nuestra propia acción sobre el mundo. Así, una auténtica espiritualidad cosmoteándrica requiere acción y contemplación³¹⁰⁵.

8. El Mundo como lugar del Hombre. El mundo ofrece resistencia a las acciones del hombre, y, de este modo, nos revela no solo su realidad sino también la realidad del propio hombre. Descubrimos que los hombres formamos parte del mundo, que somos mundo, materia, tiempo y espacio, y no solo conocimiento, intelecto y mente³¹⁰⁶. Así, algunas espiritualidades han caído en el error de afirmar que el mundo no pertenece a la realidad última por ser

³⁰⁹⁹ Cf. CUL, 501-526.

³¹⁰⁰ Cf. EP, 146-172.

³¹⁰¹ Mt, 5, 6.

³¹⁰² Cf. AEC, 412-413.

³¹⁰³ AEC, 413.

³¹⁰⁴ Cf. Mt, 11, 12.

³¹⁰⁵ Cf. AEC, 413.

³¹⁰⁶ Cf. J.C. VALVERDE CAMPOS, *De la ecología a la ecosofía*, 156.

transitorio y mortal. La espiritualidad cosmoteándrica, por una parte, se distingue del materialismo y, por otra, del idealismo. No niega la mortalidad o la contingencia. Defiende que la dimensión material de la realidad, junto al espacio y al tiempo, pertenecen a la realidad como lo divino y la consciencia. Somos terrestres como somos celestes. La realidad material nos pertenece como nos pertenece la espiritual. La unidad de ambas dimensiones tiene lugar por la armonía que Panikkar la asemeja a la *perichôrêsis* trinitaria. Así, no puede haber un polo sin el otro, lo material sin lo espiritual³¹⁰⁷.

Panikkar considera que el hombre no es solo hombre, es también cósmico y, por ello, participe del destino del universo. No somos únicamente peregrinos en este mundo, sino que este mundo es nuestra casa y todos los valores terrenos son también valores humanos³¹⁰⁸. El autor no aceptaría que el hombre fuese un alma creada por Dios depositada en un cuerpo magistralmente preparado por la naturaleza. Incluso invierte la idea del párrafo, y llega a decir que el cosmos no es solo “cósmico”, sino también humano, y que su destino no es independiente del destino del propio hombre³¹⁰⁹. Lo que se asienta en su visión cosmoteándrica de la realidad compuesta por “Dios”, “Hombre” y “Cosmos”,³¹¹⁰. El hombre es terrestre y sus actividades sobre la tierra son de capital importancia, es decir la historia humana es real y no deja indiferente al hombre. Panikkar lo integra en la Secularidad Sagrada y lo denomina: matapolítico³¹¹¹.

Pero el hombre no es solo *polis*, comunidad, es también persona, un nudo único constituido por los hilos de la sociedad, de la historia y del universo. Los hilos sostienen a los nudos y viceversa. Cada hombre es único y su unicidad reside en su corporalidad. Somos personas pero somos individuos y el principio de individuación reside en el cuerpo. Sin cuerpo no existe el hombre. En Occidente ha habido un proceso de revalorización del cuerpo, como reacción a espiritualidades pasadas³¹¹². Por ello, no es extraño decir que yo soy

³¹⁰⁷ Cf. AEC, 415-416.

³¹⁰⁸ Cf. Ibídem, 160-162.

³¹⁰⁹ Cf. AEC, 416.

³¹¹⁰ Cf. CF, 321-363.

³¹¹¹ Cf. EP, 152-156.

³¹¹² Cf. AEC, 417.

cuerpo frente a que tengo un cuerpo. Así, se comienza a aceptar que la unidad sicosomática del hombre no es solo la unión de dos sustancias, sino una unidad primordial del hombre que no es solo cuerpo o solo alma, ni tampoco la yuxtaposición de ambas³¹¹³. Ello implica que la espiritualidad cosmoteándrica que Panikkar expone no es una espiritualidad desencarnada. El ascetismo cosmoteándrico cultiva tanto el cuerpo como el alma, y también integra la sexualidad y todas las dimensiones corporales en la vida espiritual³¹¹⁴.

9. El Hombre como participe de lo Divino. La espiritualidad cosmoteándrica, tal y como la concibe Panikkar, es una espiritualidad profundamente humana. El hombre no es un ser ajeno a los asuntos de la Tierra y forastero para el Cielo. Está entre el Cielo y la Tierra como mediador entre ambos. La espiritualidad cosmoteándrica ayuda al hombre a cumplir esta función de medidor. Y le guía en los asuntos terrestres y en su peregrinar hacia lo Divino, hacía la Plenitud que abarca la totalidad de la Vida. No es cuestión de rebajar a Dios a la dimensión del hombre y del mundo, sino elevar al mundo y al hombre a la altura de Dios³¹¹⁵.

El ser humano ha necesitado siempre buscar una realidad que le trascienda a sí mismo, que esté más allá, es lo totalmente otro, es el “tú” al que nos podemos dirigir y que, por tanto, en un “yo”. Y por el cual, el hombre se siente interpelado, es lo que muchas tradiciones han llamado Dios³¹¹⁶. La espiritualidad cosmoteándrica descubre la dimensión divina en toda la realidad. Trascendente a todo, pero que, al mismo tiempo, no puede ser trascendente sino es inmanente. Esta transcendencia, que en las diversas culturas o tradiciones religiosas ha recibido diversos nombres, necesita una palabra para ser expresada³¹¹⁷. Así, Panikkar introduce la palabra iconolatría, de este modo distingue entre ídolo e icono, el primero es un constructo humano, en cambio, el segundo es un símbolo del Misterio que hemos

³¹¹³ Cf. J.L. MEZA RUEDA, *La Antropología de Raimon Panikkar*, 169-185.

³¹¹⁴ Cf. AEC, 418.

³¹¹⁵ Cf. AEC, 421.

³¹¹⁶ Cf. R. PANIKKAR, *La Divinidad*, en *Obras Completas, VIII. Visión trinitaria y cosmoteándrica: Dios-Hombre-Cosmos*, Barcelona 2016, 60-63.

³¹¹⁷ Cf. AEC, 422.

llamado lo Divino³¹¹⁸. Ya que para Panikkar el icono es el símbolo de lo Divino, como verdadero símbolo lo simbolizado no puede separarse del símbolo, pero, al mismo tiempo, no puede identificarse con él³¹¹⁹. El icono puede ser más o menos fiel y manifestar más o menos los atributos de lo Divino en lo que se esconde el misterio divino. El símbolo es símbolo no solo cuando lo simbolizado se oculta en él, sino también cuando el simbolizante lo descubre como símbolo participando en su descubrimiento. De este modo, el símbolo trasciende la dicotomía epistémica entre sujeto y objeto. Así, el icono solamente es icono para quien lo descubre, para quien lo considera tal³¹²⁰.

Raimon Panikkar ve como un modelo de icono la *istadevatâ* de la espiritualidad hindú, ya que uno de los grandes problemas del diálogo entre el monoteísmo occidental y las religiones asiáticas era el carácter personal de la Divinidad del monoteísmo³¹²¹. Así, una verdadera espiritualidad cosmoteándrica nos ayudará a integrar las dos concepciones de lo Divino³¹²². Panikkar dirá que “la teología cristiana de Cristo como icono de Dios, *Îsvara* como Dios personal y la *istadevatâ* como icono viviente, vistos como equivalentes homeomórficos, pueden ayudarnos a dar un paso adelante”³¹²³. Esta cuestión ha de mirarse no solamente desde el plano filosófico o teológico, sino que ha de plantearse desde un plano existencial y personal. En esta situación Cristo podría ser considerado, para Panikkar, como el símbolo de lo divino, o también se podría ver a Cristo como el *istadevatâ*³¹²⁴. Lo cual no significa que Cristo sea semejante a *Îsvara*, o *brahmán* al *dao*, sino que los equivalentes homeomórficos ayudan al diálogo intercultural³¹²⁵.

³¹¹⁸ Cf. R. PANIKKAR, *La Trinidad. Una experiencia humana primordial*, en *Obras Completas, VIII. Visión trinitaria y cosmoteándrica: Dios-Hombre-Cosmos*, Barcelona 2016, 115-122 (=TEHP).

³¹¹⁹ Cf. R. PANIKKAR, *Símbolo y simbolización*, en *Obras Completas, IX. Misterio y hermenéutica, I. Mito, símbolo y culto*, Barcelona 2018, 334-337 (=SS).

³¹²⁰ Cf. AEC, 423.

³¹²¹ Cf. R. PANIKKAR, *La dimensión divina*, en *Obras Completas, X. Filosofía y teología, I. El ritmo del Ser. Las Gifford Lectures*, Barcelona 2019, 620 (=GL8).

³¹²² Cf. AEC, 424.

³¹²³ AEC, 425.

³¹²⁴ Cf. GL8, 624-625.

³¹²⁵ Cf. AEC, 425.

Pero Panikkar considera que una espiritualidad cosmoteándrica no elimina la religiosidad personalista y una relación humana con lo Divino. Esta espiritualidad no puede dejar de ser humana, de ahí deriva la importancia de la iconolatría, con la condición de separarla de la idolatría³¹²⁶. La relación iconolátrica con la Divinidad es plenamente personal. En ella hay diálogo, amor, plegaria y todos los elementos de una relación y acompañada de los sentimientos humanos que están en el corazón humano. Al mismo tiempo, Panikkar afirma que si el icono es el símbolo de la Divinidad, de aquí deriva la necesidad de un conocimiento simbólico diferente del conceptual, no podemos conocer lo simbolizado si abandonamos el símbolo³¹²⁷. Una vez más Panikkar propone la relación *advaita* como camino de solución. Y esto es lo que da a la espiritualidad cosmoteándrica una forma de espiritualidad, que, superando las barreras de lo humano, se universaliza y se manifiesta en los diversos iconos del inefable que entreveremos en nuestra conciencia mística³¹²⁸, nos dirá Panikkar.

Una espiritualidad cosmoteándrica corta de raíz muchos de los problemas que han asolado la cultura occidental, ya que no hace de Dios ni de la religión una cuestión sectaria. Cuestiones como el lugar de la religión o de las instituciones religiosas, ya que en otros ambientes se ha considerado que la religión es un asunto privado. La espiritualidad cosmoteándrica afirmaría que ese Dios no existe. El desafío para este mundo contemporáneo es el (re)descubrimiento de este misterio como aspecto constitutivo de la Realidad³¹²⁹. Que podría ser expresado, desde el punto de vista cristiano, como el paso de una cristología tribal a una cristofanía cósmica al comprender a Cristo como el símbolo cristiano de toda realidad³¹³⁰.

Y por último, Panikkar decide añadir un epílogo a su visión de la espiritualidad cosmoteándrica con el que pretende exponer mejor las líneas maestras esta espiritualidad. Panikkar lo divide en epígrafes

³¹²⁶ Cf. TEHP, 115-122.

³¹²⁷ Cf. R. PANIKKAR, *Il mistero del culto nell'induismo e nell cristianesimo*, en *Opera Omnia, Volume VII. Induismo e cristianismo*, Milán 2018, 348-371 (=MCIC).

³¹²⁸ Cf. AEC, 426-427.

³¹²⁹ Cf. AEC, 428.

³¹³⁰ Cf. PHC, 177-200.

aunque hay visión unitaria en todos ellos. Son las siguientes las características:

1. La visión cosmoteándrica debe de emerger espontáneamente para lo cual hace falta una nueva inocencia³¹³¹. Porque la espiritualidad no puede imponerse sino que tiene que florecer libremente en lo profundo de nuestro ser³¹³². Ya que una espiritualidad que no sea libre no sería una espiritualidad. Su terreno es el mito que es donde se acepta espontáneamente³¹³³.

2. Esta espontaneidad supone la independencia frente a hipótesis filosóficas y científicas. El carácter de veracidad de un mito es su carácter metafilosófico y metacientífico³¹³⁴. Para muchos Dios y la ciencia han dejado de ser un mito y se han convertido en ideología³¹³⁵. La espiritualidad cosmoteándrica no puede verse influida por estas ideologías, y debe de ser apta sea cual sea la ideología que seguimos³¹³⁶.

3. La tierra no es ni inferior ni superior al hombre. El hombre no es ni el patrón de este mundo ni una simple criatura, del mismo modo, la tierra tampoco es igual al hombre³¹³⁷. El hombre y el cosmos son dimensiones últimas no reducibles la una a la otra o a otra entidad más alta. La relación no es dualista. Ambos son distintos pero no separables³¹³⁸.

4. Nuestra relación con la tierra forma parte de nuestra autocomprensión³¹³⁹. Es una relación constitutiva. Ser implica y presupone ser “en” y “con” el mundo. Es lo que Panikkar denomina una relación de ontonomía³¹⁴⁰. Necesitamos una relación que sea una simbiosis viva con la tierra, un rejuvenecimiento recíproco, un movimiento en espiral. Panikkar considera que existen fenómenos

³¹³¹ Cf. NI, 74.

³¹³² Cf. IC, 179.

³¹³³ Cf. AEC, 431.

³¹³⁴ Cf. IC, 179.

³¹³⁵ Cf. R. PANIKKAR, *Tolerancia, ideología y mito*, en *Obras Completas, IX. Misterio y hermenéutica, I. Mito, símbolo y culto*, Barcelona 2018, 53-55 (=TIM).

³¹³⁶ Cf. AEC, 431-432.

³¹³⁷ Cf. IC, 179.

³¹³⁸ Cf. AEC, 432.

³¹³⁹ Cf. R. PANIKKAR, *El Mythos emergente*, en *Obras Completas, X. Filosofía y teología, I. El ritmo del Ser. Las Gifford Lectures*, Barcelona 2019, 641 (=GL9).

³¹⁴⁰ Cf. TT, 40.

entrópicos en el universo y movimientos sintrópicos: los vitales³¹⁴¹. En una espiritualidad más madura la salvación del alma no es ni un problema ni una verdadera salvación, porque esas almas individuales no existen independientemente³¹⁴². Estamos todos interconectados e interrelacionados y solamente podemos alcanzar la salvación si logramos incorporar al universo en la empresa³¹⁴³. La espiritualidad cosmoteándrica es consciente que no es posible la salvación sino incorporamos a la tierra en la misma aventura, y, del mismo modo, al mismo Dios³¹⁴⁴. Para Panikkar supone transformar la misma idea de salvación. Y desaparece así, el premio y el castigo. Las acciones humanas se cumplen por sí mismas y no en vistas de un extrínseco a ellas³¹⁴⁵.

5. Con este tipo de espiritualidad se supera la ideología panmonetaria, en la que se vive para tener dinero que genera poder y capacidad de consumo. Ya que la actividad humana forma parte de la vida humana y cósmica, y sostiene todo el organismo. Lo que implica una especial relación con el tiempo³¹⁴⁶. La espiritualidad cosmoteándrica no ve la plenitud en un tiempo futuro, sino en un espacio más amplio que incorpora los tres tiempos: pasado, presente y futuro. El tiempo no se puede separar de la vida, así somos tiempos y no solo vivimos en el tiempo. Lo mismo sucede con el espacio³¹⁴⁷.

6. Esta espiritualidad supera la dicotomía entre el llamado misticismo natural como forma inferior de unión con el Mundo o con el Ser, y, por otro, el misticismo teísta como forma de unión superior con Dios³¹⁴⁸. Esta espiritualidad va de lleno a la relación entre Dios y el Mundo, en la que la condición de criatura del segundo no va en detrimento de la presencia del primero en la realidad creada. Toda la realidad está implicada en la misma aventura cosmoteándrica. Esta

³¹⁴¹ Cf. AEC, 432.

³¹⁴² Cf. IC, 179-180.

³¹⁴³ Cf. GL7, 486.

³¹⁴⁴ Cf. IC, 180.

³¹⁴⁵ Cf. AEC, 432-433.

³¹⁴⁶ Cf. IC, 180.

³¹⁴⁷ Cf. AEC, 433.

³¹⁴⁸ Cf. IC, 180.

espiritualidad no niega las grandes intuiciones tradicionales, pero las inserta en un marco más amplio³¹⁴⁹.

7. La espiritualidad cosmoteándrica sanará las heridas abiertas en el hombre moderno: el abismo entre lo material y lo espiritual, entre lo sagrado y lo profano, lo interior y lo exterior, lo temporal y lo eterno³¹⁵⁰. Pero la cuestión no es eliminar las diferencias sino ser conscientes de las interdependencias y correlaciones³¹⁵¹. Que es libertad dentro de una armonía. El hombre es el habitante de una realidad auténtica que presenta muchas dimensiones, pero que no divide la vida humana en dos partes, en el tiempo y el espacio, para el individuo o para la sociedad, una ciudadanía arriba y otra abajo³¹⁵². La espiritualidad no puede entenderse en oposición a la materialidad o cualquier noción que divida la realidad³¹⁵³.

8. La espiritualidad cosmoteándrica afirma el valor de lo espaciotemporal de la realidad pero no a costa de la dimensión divina. Lo divino queda como lo profundo de todo ser, como el espacio de infinitud y libertad de todo ser, es la chispa divina que da vida a todo³¹⁵⁴. La espiritualidad cosmoteándrica es una espiritualidad trinitaria, en la que el todo es divino, lejos del panteísmo. La dimensión divina lo llena todo, pero sin ser toda realidad, ya que el hombre y el mundo tienen su propia realidad aunque en interdependencia, como la *perichôresis* de la tradición trinitaria³¹⁵⁵.

9. La espiritualidad cosmoteándrica es el fruto de la experiencia *advaita* o trinitaria. El *advaita* o adualidad no es ni monista ni dualista³¹⁵⁶. No se reduce a una negación de la dualidad ni a un simple monismo, va mucho más allá, ya que la auténtica intuición *advaita* no es de carácter lógico. No se trata de negar la dualidad sosteniendo la unidad, pero tampoco afirmar la dualidad negando la

³¹⁴⁹ Cf. AEC, 433-434.

³¹⁵⁰ Cf. AEC, 434.

³¹⁵¹ Cf. R. PANIKKAR, *Introducción*, en *Obras Completas, X. Filosofía y teología, 1. El ritmo del Ser. Las Gifford Lectures*, Barcelona 2019, 128 (=GL2).

³¹⁵² Cf. IC, 180.

³¹⁵³ Cf. AEC, 434-435.

³¹⁵⁴ Cf. R. PANIKKAR, *El destino del Ser*, en *Obras Completas, X. Filosofía y teología, 1. El ritmo del Ser. Las Gifford Lectures*, Barcelona 2019, 212.

³¹⁵⁵ Cf. AEC, 435.

³¹⁵⁶ Cf. DIA, 355.

unidad. Pero no es una cuestión de carácter racional, ya que, como nos dice Panikkar, el *neti neti* nos quiere llevar más allá de lo mental³¹⁵⁷. No se trata de una negación sino de una ausencia, es decir una ausencia de dualidad entre Dios y el mundo, entre el hombre y Dios, y entre todas las distinciones que nuestra mente se ve obligado a hacer. Es aquí en donde se introduce la visión del tercer ojo o la intuición mística, la *anubhava advaita* o experiencia adual³¹⁵⁸.

Descubrir la vacuidad de todas las cosas es el camino del *nirvâna*, dice el buddhismo *mahâyâna*, pero este descubrimiento no descubre nada, aunque como descubrimiento es un descubrimiento real: se descubre la realidad³¹⁵⁹. Así allanar el camino a la espiritualidad cosmoteándrica se presupone la intuición *advaita*, que es un equivalente homeomórfico de la visión trinitaria³¹⁶⁰. Dios, Hombre y Mundo son las dimensiones constitutivas de la realidad. Los hombres son los mediadores entre el Cielo y la Tierra, que participa de lo divino y de lo cósmico sin confusión de nuestras respectivas identidades. Si la palabra religión significa lo que nos une a toda realidad, “la espiritualidad cosmoteándrica es la religión que nos permite llega de modo natural a la comunión con lo divino, con los hombres y con la materia”³¹⁶¹, es decir que debe de armonizar las tres dimensiones últimas de la realidad³¹⁶². Panikkar no concibe esta religiosidad como una nueva confesión religiosa, ya que puede ser asimilada y vivida por más religiones. Se trata de un *colligite fragmenta* que busca unificar nuestras vidas no en un sentido monista, como si la meta ya estuviera alcanzada, ni en un sentido dualista como si la verdadera realidad estuviera en el futuro. Recoger los fragmentos para que no se pierda ninguno, no es buscar la unidad sino la armonía³¹⁶³.

³¹⁵⁷ Cf. EH, 205.

³¹⁵⁸ Cf. AEC, 435-436.

³¹⁵⁹ Cf. GL7, 543-547.

³¹⁶⁰ Cf. GL6, 387.

³¹⁶¹ AEC, 437.

³¹⁶² Cf. R. PANIKKAR, *La religión del futuro o la crisis del concepto de “Religión”. La religiosidad humana*, en *Obras Completas, II. Religión y religiones*, Barcelona 2015, 353 (=RFR).

³¹⁶³ Cf. AEC, 436-437.

La espiritualidad cosmoteándrica es la forma de religiosidad más simple y antigua de la humanidad. No es para unos pocos, o para los llamados santos. Así, la mística y el tercer ojo no son para una élite, pero exige la pureza de corazón y la participación de los otros dos ojos³¹⁶⁴. También hemos de presentar el amor por las cosas materiales y las situaciones humanas. Panikkar expone que esta espiritualidad cosmoteándrica representa la síntesis de las tres vías tradicionales del hinduismo: la acción (*karma*), de la devoción (*bhakti*) y de la consciencia (*jñâna*)³¹⁶⁵. Cuando una persona hace lo que tiene que hacer y lo hace con pureza de corazón, descubre en esa acción la plenitud de la vida. El resumen de esta espiritualidad es hacer cada cosa con total dedicación³¹⁶⁶.

Panikkar nos dirá que “se vive la espiritualidad cosmoteándrica viviendo la vida en plenitud: entonces se descubre la Vida en la vida”³¹⁶⁷. Y es la espiritualidad que está emergiendo por todas partes, y que es una experiencia personal que debe ser reforzada con la vida en el peregrinaje por el campo de la realidad. Ello dará como consecuencia una nueva visión de la realidad que Panikkar expresa del siguiente modo:

“El *kairós* de la humanidad en el momento actual no permite soñar con un próximo futuro glorioso ni ampararse en un pasado idealizado, sino que nos desafía a afrontar un presente eterno. En este presente la secularidad desarrolla un papel esencial en la vida del hombre, sin caer en un reduccionismo materialista”³¹⁶⁸.

De este modo, la espiritualidad cosmoteándrica es la implicación espiritual de toda la visión filosófica de Raimon Panikkar y en donde se aplican sus grandes conceptos e intuiciones filosóficas y espirituales.

³¹⁶⁴ Cf. GL6, 420-424.

³¹⁶⁵ Cf. R. PANIKKAR, *Espiritualidad Hindú, sanâtana dharma*, Barcelona 2005, 117-

120

³¹⁶⁶ Cf. AEC, 437-738.

³¹⁶⁷ AEC, 438.

³¹⁶⁸ AEC, 439.

11.4 El monje, modelo de espiritualidad cosmoteándrica

Una vez desarrollada la visión mística y la espiritualidad cosmoteándrica pasamos a estudiar el modelo de monje que Raimon Panikkar nos presenta en su obra intelectual. Que no es simplemente el modelo de hombre consagrado a lo divino sino un verdadero prototipo de lo humano, capaz de ser vivido por cualquier hombre. En Panikkar el ideal del hombre místico, contemplativo y sabio toma forma en la figura del monje³¹⁶⁹. Por ello hemos decidido concluir este trabajo de investigación con el concepto de monje que Panikkar expresó en sus escritos.

Aunque Raimon Panikkar no profesó como monje en ninguna institución monacal, lo cierto es que la vida monástica, en muchas de sus vertientes y desde diferentes visiones, fue uno de los temas más tratados en su obra escrita. Aunque en algún momento pensó en dedicarse a una vida de oración, contemplación, soledad y estudio alejado del mundo³¹⁷⁰, e incluso otros lo consideraban como un *sâdhu*³¹⁷¹. Panikkar llega a entender su propia vida como una vida de pensamiento, de contemplación de disciplina, la llamará “mi vida monástica”³¹⁷², asimilando su existencia a la de un monje. En algún momento llega a considerarse a sí mismo como “un monje escondido bajo el manto de un intelectual o de un profesor”³¹⁷³. Aunque, según Milena Carrera, no deseaba ser un monje aislado o acósmico sino un hombre rico en humanidad y espiritualidad³¹⁷⁴. Panikkar dirá:

“Mi vocación es la llamada teándrica y no el monaquismo acósmico, que, por otro lado, no debería condenarse a la ligera. En la vocación teándrica, el monaquismo, el ascetismo y la soledad son una dimensión esencial... Es una dimensión integrante de mi vida”³¹⁷⁵

³¹⁶⁹ Cf. J.L. MEZA RUEDA, *La Antropología de Raimon Panikkar*, 385.

³¹⁷⁰ Cf. R. PANIKKAR, *El agua de la gota. Fragmentos de los diarios*, Barcelona 2019, 58 (=DIA).

³¹⁷¹ Cf. DIA, 66.

³¹⁷² Cf. DIA, 173.

³¹⁷³ Cf. DIA, 113.

³¹⁷⁴ Cf. DIA, 18.

³¹⁷⁵ Cf. DIA, 52-53.

De este modo, defiende la vocación monástica, aunque no sea su camino, pero sí lo entiende como una dimensión de su vocación teándrica. Panikkar conoció y experimentó tanto la espiritualidad cristiana, como la budhista y la hinduista, a las que dedicó diversos escritos, al mismo tiempo entró en contacto con las experiencias monásticas de estas tradiciones religiosas. En la India conoce a Jules Monchanin³¹⁷⁶, Henri Le Saux³¹⁷⁷ y Bede Griffiths³¹⁷⁸. Con ellos vivió una profunda experiencia de vida comunitaria, ya que algunos decidieron abrazar el estilo de vida de la India, y fundaron el *asram* de Shantivanam³¹⁷⁹.

Su obra escrita es muy amplia y no faltaron, en la misma, tratados dedicados a este tema, así, Panikkar reflexionó sobre las relaciones del monacato oriental y el occidental, lo expresó en: *Carta a Abhiskâtânda sobre el monaquismo oriental y occidental*³¹⁸⁰. O sobre el significado del monacato en la tradición hindú que define en obras como: *El monje según las escrituras del hinduismo*³¹⁸¹ y *Parivrâjaka: La tradición del monje en la India*³¹⁸². También visitó y conoció el monacato cristiano del Monte Athos³¹⁸³, sobre el que reflexiona en otro de sus escritos: *Carta desde el monte Athos*³¹⁸⁴ y, al mismo tiempo, mantuvo una estrecha y continua relación con los monjes de la abadía de Montserrat³¹⁸⁵. También escribe un texto en donde habla de la renovación de la vida monástica: *La problemática*

³¹⁷⁶ Cf. M. BIELAWSKI, *Panikkar. Una Biografía*, 110-111.

³¹⁷⁷ Cf. DIA, 40-42.

³¹⁷⁸ Cf. DIA, 33-35.

³¹⁷⁹ Cf. M. BIELAWSKI, *Panikkar. Una Biografía*, 115-118.

³¹⁸⁰ Cf. R. PANIKKAR, *Carta a Abhiskâtânda sobre el monaquismo oriental y occidental*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, 2. Espiritualidad, el camino de la vida*, Barcelona 2015, 423-462.

³¹⁸¹ Cf. R. PANIKKAR, *El monje según las escrituras del hinduismo*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, 2. Espiritualidad, el camino de la vida*, Barcelona 2015, 393-410 (=MEH).

³¹⁸² Cf. R. PANIKKAR, *Parivrâjaka: La tradición del monje en la India*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, 2. Espiritualidad, el camino de la vida*, Barcelona 2015, 411-421 (=PTM).

³¹⁸³ Cf. DIA, 51-52.

³¹⁸⁴ Cf. R. PANIKKAR, *Carta desde el monte Athos*, en *La nueva inocencia*, Estella 1993, 161-168 (=NI12).

³¹⁸⁵ Cf. M. BIELAWSKI, *Panikkar. Una Biografía*, 296.

del “aggiornamento” monástico³¹⁸⁶, en donde ya apunta las ideas fundamentales de su concepción del monacato. Pero, sin duda, el texto en el que mejor elabora y expone su característica visión del monje es *Elogio de la sencillez*³¹⁸⁷, en donde explica la figura del monje como un verdadero arquetipo universal. Este libro ha merecido numerosas ediciones en diversos idiomas³¹⁸⁸. Panikkar tiene una alta estima por la vida monástica lo que le lleva a afirmar que:

“El monacato está llamado a un mayor protagonismo en el mundo actual y aun a serlo a gran escala, pero ni una mera continuación de las formas antiguas ni pequeños intentos que crezcan como si fueran hongos”³¹⁸⁹.

Para Panikkar el monje cristiano no quiere salvar el mundo o reformar la Iglesia, solo quiere encontrar a Dios. No quiere hacer nada solamente querría ser³¹⁹⁰. El monje debe de encontrar su propio camino. No hay un camino prefijado, un camino previo a seguir o modelo a imitar, sino una persona a descubrir y a conquistar³¹⁹¹. Panikkar establece que la vida monástica debe adaptarse al tiempo presente. En tal sentido, nos hablará de un *aggiornamento* o reforma de la vida monástica, que no es volver a las formas primitivas o arcaicas sino en encontrar la verdadera forma del monje, un estilo o perfil que conducirá a una transformación³¹⁹². La vida monástica, en Panikkar, no sería un estado religioso sino una dimensión constitutiva de la vida cristiana, que se podría aplicar a cualquier ser humano, y los monasterios no serían ya el lugar en el que viven los monjes, sino la escuela en donde los hombres se forman, el lugar en el cual los maestros imparten las directrices concretas de la vida cristiana³¹⁹³. De

³¹⁸⁶ Cf. R. PANIKKAR, *La problemática del “aggiornamento” monástico*, en *La nueva inocencia*, Estella 1993, 195-205 (=NI17).

³¹⁸⁷ Cf. R. PANIKKAR, *Elogio de la sencillez. El reto de descubrirse monje*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, 2. Espiritualidad, el camino de la vida*, Barcelona 2015, 205-389 (=ES).

³¹⁸⁸ Cf. V. PÉREZ PRIETO – J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*, 315.

³¹⁸⁹ ES, 383.

³¹⁹⁰ Cf. NI12, 166.

³¹⁹¹ Cf. DIA, 52.

³¹⁹² Cf. NI17, 197.

³¹⁹³ Cf. NI17, 204.

este modo, ya en los años sesenta Panikkar entiende el monacato como una realidad de libertad, una realidad que no se amolda a los parámetros de la concepción monástica tradicional.

Así, Panikkar con el tiempo propone un concepto de monje que supera el de las expresiones y experiencias religiosas de las religiones concretas. Expone un prototipo de monje que comporta una experiencia espiritual aplicable a cualquier persona, como un verdadero prototipo humano que todos pueden alcanzar³¹⁹⁴. Así lo veremos en su obra: *Elogio de la sencillez*. El objetivo no sería tratar los problemas de los monjes o de los monasterios en particular, sino en orientar todo hacia una vida más plena y más humana, noción que enlaza con una de las preocupaciones existenciales del propio Panikkar que es vivir una vida en plenitud³¹⁹⁵. El nuevo monje no sería una imitación del monje institucionalizado en las diversas tradiciones, sino que su figura ha de aprender la experiencia monástica y lanzarse a los nuevos espacios contemporáneos. Todo ello dará como fruto una nueva espiritualidad que el autor aborda en otros escritos³¹⁹⁶ y que hemos analizado en apartados anteriores de este trabajo.

Para Panikkar la espiritualidad contemporánea, o mejor dicho la vida humana plena para el hombre actual no puede reducirse a la imitación de modelos antiguos, como el del monje tradicional, hay necesidad de una novedad mucho más radical³¹⁹⁷. De este modo su libro *Elogio de la sencillez* no es un texto únicamente para monjes sino para todos, creyentes y no creyentes. El escrito quiere ayudar a recuperar la dimensión profunda del ser humano sin distinciones confesionales. El ideal del monje quiso ser el de un hombre integral³¹⁹⁸, el hombre completo que aspiraba a ser en su persona el microcosmos que refleja el universo entero. Panikkar asume el ideal monacal como arquetipo humano que desde siempre ha querido superar la banalidad³¹⁹⁹. Por eso no entiende la vocación monástica

³¹⁹⁴ Cf. ES, 225-227.

³¹⁹⁵ Cf. FEV, 105.

³¹⁹⁶ Cf. R. PANIKKAR, *Forme e crisi della spiritualità contemporanea*, "Studi Cattolici" 33 (1962) 9-23. R. PANIKKAR, *Una espiritualidad para nuestro tiempo*, en *La nueva inocencia*, Estella 1993, 309-319.

³¹⁹⁷ Cf. ES, 216.

³¹⁹⁸ Cf. ES, 208.

³¹⁹⁹ Cf. MEH, 401.

como la tendencia particular de algunos, sino como una dimensión de la vida humana y un elemento de la vocación de todo ser humano³²⁰⁰. Pero en la mentalidad de nuestro autor, el monje actual no puede ser una copia del antiguo³²⁰¹. Por ello, cuando Panikkar quiere hablar del modelo de monje o el significado del monje lo ve desde la perspectiva de la reconstrucción del hombre completo³²⁰² y ese es su fin y objetivo. No se trata de exponer el modelo tradicional del monje, aunque este ha tenido su tiempo y hay dimensiones que le son válidas en la actualidad. Panikkar va mucho más allá. Para nuestro autor es necesaria esta superación por el momento crucial que está viviendo la humanidad y es necesaria una transformación de la cultura dominante, y no basta con una reforma moralizante o de índole estrictamente ética. El monje intenta tener experiencia de sí mismo, porque el que se conoce a sí mismo conoce a Dios y todas las cosas desde esa experiencia. Panikkar expone tres ideas para poder llegar a una vida más humana.

1. Lo primero necesario para una vida más humana es el silencio. Descubrir la centralidad y el valor del silencio que no es una huida del mundo³²⁰³. Para Panikkar la auténtica palabra surge del silencio, el silencio es libertad³²⁰⁴. Quien no ha tenido experiencia de silencio no puede ser tolerante, será rígido y se sentirá infeliz, la experiencia del silencio forma parte de la base de la libertad, del pluralismo, de la tolerancia y de la felicidad. En todas las tradiciones filosóficas se aconseja el silencio³²⁰⁵. El silencio no es el fruto de un proceso sino que es algo anterior, originario y originante, nos dirá Panikkar. Sólo surgirá desde el corazón puro y la mente limpia. La nueva espiritualidad debemos construirla juntos, viviéndola³²⁰⁶.

2. El segundo aspecto que destaca Panikkar, y que pone encima de la mesa, es la especialización moderna que ha conducido a la fragmentación del conocimiento y por ello la necesidad de buscar la

³²⁰⁰ Cf. NI17, 203.

³²⁰¹ Cf. ES, 208.

³²⁰² Cf. ES, 209.

³²⁰³ Cf. IM, 42.

³²⁰⁴ Cf. OS, 143-169.

³²⁰⁵ Cf. SB, 255-273.

³²⁰⁶ Cf. ES, 210-211.

armonía³²⁰⁷. El peligro de lo anterior es conducir también a la fragmentación de quien conoce: el hombre³²⁰⁸. El hombre moderno se ha desgajado de lo divino, de la tierra, de los seres vivos, de los demás hombres, y se han creado otras múltiples divisiones. Panikkar quiere presentar otra nueva interpretación del hombre moderno. Los filósofos y monjes tradicionales, con el intento de dar el salto necesario para salir de la superficialidad, se han apartado del mundo y se han especializado, formando incluso una élite. Según el autor, si el monje quiere ser un verdadero cristiano no puede ser un especialista³²⁰⁹. Para Panikkar el arquetipo monacal no se reduce a este tipo de monje o al monasterio apartado del mundo, sino que pretende describir la vida humana como plenitud cosmoteándrica. El arquetipo monástico no es una especialización y, por ello, no nos pide que nos retiremos del mundo³²¹⁰. La cuestión de la secularidad y del mundo es uno de los temas que preocupan a Panikkar, y, por ello, intenta ver al monje insertado en el mundo y no lejos de él. Esta visión se puede completar con el concepto que él tiene de “Secularidad Sagrada”³²¹¹. Así, el monaquismo, entendido por Panikkar, no es una especialización, el monje representa un arquetipo humano que abarca tanto la vida familiar como la actividad política y la profesional. El monje no es una institución sino, fundamentalmente, una vocación humana³²¹².

3. Un tercer aspecto es lo que Panikkar ha mencionado en diferentes ocasiones: ecumenismo ecuménico³²¹³. El concepto o idea de monje es algo común a muchas y diversas tradiciones religiosas y culturales. Panikkar dirá: “la dimensión monástica es un fenómeno religioso y humano primordial, anterior a las divisiones entre

³²⁰⁷ Cf. V. PÉREZ PRIETO, *Más allá de la fragmentación de la teología, el saber y la vida: Raimon Panikkar*, Valencia 2008, 91-111.

³²⁰⁸ Cf. ES, 211.

³²⁰⁹ Cf. NI12, 167.

³²¹⁰ Cf. ES, 212.

³²¹¹ Cf. R. PANIKKAR, *El mundanal silencio*, Barcelona 2000, 23-103.

³²¹² Cf. ES, 213.

³²¹³ Cf. R. PANIKKAR, *Ecumenismo ecuménico y crítico*, en *Obras Completas*, VI. *Culturas y religiones en diálogo, 1 Pluralismo e interculturalidad*, Barcelona 2016, 249-261. V. PÉREZ PRIETO – J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*, 94-100. J.A. TESTÓN TURIEL, *La comunicación humana en la Antropología Cosmoteándrica de Raimon Panikkar*, en J.M. CHILLÓN – A. MARTÍNEZ – P. FRONTELA (eds.), *Hombre y logos. Antropología y comunicación*, Madrid 2019, 57-59.

confesiones religiosas y las clases particulares”³²¹⁴. Los monjes entre sí tienen un lenguaje común que hace que se entiendan entre ellos. Para ello han de conocerse y relacionarse. Para Panikkar una de las tareas del monje actual ha de ser el ecumenismo cordial, sin negar las diferencias, pero es un imperativo humano en la actualidad llegar a una armonía entre las religiones y las culturas, más que a la unidad, y los monjes han de participar en esta dimensión. Y para cumplir este objetivo es necesaria la sencillez³²¹⁵.

La traducción de la palabra monje es la de *monachus* es decir el que está solo³²¹⁶, el silencioso, el solitario³²¹⁷, el aislado. Significa también el único, el inclasificable, el unificado³²¹⁸. En esta última acepción el monje sería el unitario, el completo, el que aspira a ser plenamente y, por ello, no numéricamente individualizable, el que encarna el todo³²¹⁹. Así, para Panikkar la institución monacal no posee el monopolio del ideal monástico, como tampoco lo tienen las religiones o los cristianos. Para Panikkar la crisis de la vida religiosa es una crisis de vida, y la vida necesita aire para respirar³²²⁰. Panikkar elabora un concepto de monje novedoso que supera, pero asume, las definiciones tradicionales de monje. De este modo, Panikkar enuncia que:

“Por monje entiende aquella persona que aspira a alcanzar el fin último de la vida con todo su ser, renunciando a todo lo que no es necesario, es decir, centrándose en este único y singular objetivo”³²²¹.

La exclusividad de este fin descarta otros fines y distingue el camino monástico de cualquier otro esfuerzo por la perfección o la salvación. El monje desea ser liberado y renuncia al fruto de sus

³²¹⁴ ES, 213.

³²¹⁵ Cf. ES, 214.

³²¹⁶ Cf. J.A., TESTÓN TURIEL, *El monacato en la diócesis de Astorga en los periodos antiguo y medieval. La Tebaida Berciana*, León 2008, 31.

³²¹⁷ Cf. FIORES, S. – GOFFI, T. – GUERRA, A. (dirs.), *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, Madrid 1991, 1907.

³²¹⁸ Cf. T. SPIDLÍK, *El monacato en el oriente cristiano*, Burgos 2004, 40-41.

³²¹⁹ Cf. ES, 215.

³²²⁰ Cf. ES, 216.

³²²¹ ES, 225.

acciones, distingue lo real de lo que no lo es y por ello está dispuesto a seguir la praxis necesaria³²²². El monje ignora todo aquello que no sirve para conseguir este fin. Para Panikkar el monje es la expresión de un arquetipo, que a su vez es una dimensión constitutiva de la vida humana. Este arquetipo es una cualidad única de cada persona y que requiere y, al mismo tiempo rechaza, la institucionalización³²²³.

El monje se convierte en monje no por un proceso de reflexión o por un mero deseo, sino que llega a ser monje como resultado de una exigencia, como fruto de una experiencia que eventualmente lo conduce a realizar un cambio, a romper con algo de su vida. El monje, al fin y al cabo, no se hace monje para hacer o alcanzar algo sino para ser³²²⁴. El monje no lo es porque lo desea o quiera serlo sino por una experiencia que solo se articula en lo profundo de la vida, en una experiencia de lo más hondo de la existencia. Es el que está en camino y, al mismo tiempo, siente la experiencia de la plenitud del fin³²²⁵.

En muchas tradiciones se ha visto en el monje el modelo de hombre perfecto³²²⁶, como la figura más alta en la escala de valores³²²⁷. Panikkar entiende la perfección como una vida humana plena de sentido, de gozo. Y cada persona tendrá su forma peculiar de realizar la perfección de la humanidad. Panikkar denominará *humanum* a este núcleo de la humanidad que puede ser realizada de tantas maneras como seres humanos hay³²²⁸. La humanidad es una, pero lo *humanum* existe en forma particular en cada persona individual que consigue realizar la plenitud del ser. Cada ser humano tiene que conquistar lo *humanum* de forma única y personal. Y la tarea de la religión será ofrecer el medio y el espacio necesario para alcanzar lo *humanum*. La religión es el camino hacia lo *humanum*³²²⁹. Para Panikkar, el arquetipo del cual el monje es una expresión corresponde a una dimensión de este *humanum*, de modo, que todo ser humano tiene

³²²² Cf. J.L. MEZA RUEDA, *La Antropología de Raimon Panikkar*, 398.

³²²³ Cf. ES, 224-225.

³²²⁴ Cf. DIA, 52.

³²²⁵ Cf. ES, 226-227.

³²²⁶ Cf. PTM, 412.

³²²⁷ Cf. NI17, 199.

³²²⁸ Cf. V. PÉREZ PRIETO – J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*, 154-155.

³²²⁹ Cf. ES, 228-229.

potencialmente la posibilidad de realizar tal manifestación³²³⁰. La dimensión monástica tiene que ser integrada con otras dimensiones de la vida humana para realizar lo *humanum*. Este *humanum* sería absolutamente simple y ello constituiría el arquetipo del monje³²³¹.

Y este es el arquetipo, que bajo diferentes nombres, encontramos en la mayoría de las tradiciones humanas. Pero el gran peligro es el proceso de institucionalización, y por tanto de especialización y que, por ello, se vuelva exclusiva esta opción de vida. No todo el mundo puede entrar en un monasterio pero todo el mundo tiene esta dimensión monástica que debe de cultivar nos dirá Panikkar. El monje es una dimensión del ser humano, un arquetipo, el monasterio es una organización global de la vida humana. Y podría llegar a suceder que la institución monástica ahogase los anhelos de plenitud el monje y que éste tuviera que buscar fuera del monasterio la perfección humana a la que aspira. En este punto, Panikkar defenderá el monasterio como un organismo vivo³²³².

Panikkar expresa y explica lo *humanum*. Y lo realiza describiendo el uno, “el centro”, desde la búsqueda de la unidad³²³³. En la medida que intentamos unificar nuestras vidas alrededor del centro, todos tenemos algo de monjes. Este centro es inmanente al ser humano pero, al mismo tiempo, como no se ha alcanzado es trascendente. Panikkar no se refiere a ninguna institución monástica en particular ni a ninguna religión concreta sino a una dimensión antropológica. Para Panikkar el cristiano, el budhista y el jainita no son más que especificaciones concretas de esta búsqueda del centro, del núcleo al que el monje aspira y desea encontrar. Panikkar nos dirá: “La vocación monástica, como tal, precede al hecho de ser cristiano, budhista, seglar, hindú o incluso ateo”³²³⁴. Una vez expuesto lo anterior Panikkar dirá que debemos recuperar la capacidad monástica del hombre como una dimensión constitutiva del ser humano. El monaquismo no es el monopolio de unos cuantos sino una fuente de riqueza humana que puede ser canalizado según los distintos grados

³²³⁰ Cf. Ibídem, 155-157.

³²³¹ Cf. ES, 373.

³²³² Cf. ES, 230.

³²³³ Cf. ES, 231.

³²³⁴ ES, 232.

de consciencia y de pureza o, por el contrario, ser frustrado totalmente. El monaquismo en sus formas históricas no sería más que el intento de cultivar esta dimensión³²³⁵. Por tanto hay una dimensión monástica primordial que precede a las cualidades o especificaciones religiosas concretas³²³⁶.

Esta concepción del monaquismo en Panikkar, la metáfora del centro, y los diferentes modos de experimentarlo nos conduce a exponer dos vías diferentes del monaquismo: la oriental y la occidental. Estos dos centros, el oriental y el occidental, no son localizaciones geográficas, sino categorías antropológicas³²³⁷. El centro está en el centro de nuestro ser, se encuentra en el medio y es equidistante de cada uno de los factores de nuestra existencia. No es solo un centro geométrico sino también un centro de gravedad. Todo se origina allí, sentimientos, impulsos, etc.. Además el centro no tiene dimensiones, es absoluto; no tiene vínculos, es libre y por ello compatible con todo lo que es independiente. Así, el centro no tiene valor en sí mismo, si eliminamos las cosas que hay en torno al centro, éste desaparece, es nada³²³⁸. De ahí mana toda una espiritualidad monástica.

Tanto en la espiritualidad monástica de Oriente como de Occidente³²³⁹ se expresan, según Panikkar, la ubicación de un centro, así lo expresa el autor. El centro oriental es un centro inmanente, aunque todo centro ha de ser inmanente, en la centralidad oriental es la inmanencia misma³²⁴⁰, se encuentra en el mismo centro de la entidad y se confunde con ella, muchas imágenes lo sugieren: cueva, punto, vacío, no pensamiento, matriz, no ser. El camino para alcanzarlo es el de la introspección, el viaje interior. Es el monje a-cósmico que ha renunciado a todo³²⁴¹. En cambio para el monje occidental, el centro

³²³⁵ Cf. ES, 232.

³²³⁶ Cf. J.L. MEZA RUEDA, *La Antropología de Raimon Panikkar*, 398-399.

³²³⁷ Cf. ES, 233.

³²³⁸ Cf. ES, 233.

³²³⁹ Raimon Panikkar desarrolla el tema de la doble vía de Oriente y Occidente en uno de sus trabajos sobre espiritualidad al cual referimos: R. PANIKKAR, *La experiencia suprema: las vías de Oriente y de Occidente*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, I. Mística, plenitud de Vida*, Barcelona 2015, 417-452.

³²⁴⁰ Cf. ES, 234.

³²⁴¹ Cf. MEH, 401.

también está dentro y es interior, pero es trascendencia. No es una trascendencia entendida únicamente como exterioridad. Evoca las imágenes de montaña, infinito, esfera, plenitud, *pleroma*, progreso, es ir siempre más allá, hacía adelante. Así se entiende la implicación del monje occidental en la problemática religiosa del mundo que le es contemporáneo. El monje predica, abre escuelas, atiende enfermos, pobres, etc. El monaquismo cristiano es un camino de vida, es búsqueda de lo absoluto y disposición a vencer todos los obstáculos que lo impidan. El monaquismo hindú, por su parte, es un estilo de vida, es la Vida del fin de la vida³²⁴².

Raimon Panikkar concluirá diciendo que El monaquismo cristiano es una vocación y el monaquismo hindú es una respuesta. Dos modelos diferentes de comprensión, dos modos diferentes de vivir y de experimentar el mismo y único arquetipo, nos enunciará³²⁴³.

Panikkar es un gran conocedor de la vida monástica tanto de oriente como de occidente. Escribió sobre monacato cristiano y sobre monacato hindú. Todo ello le sirvió para elaborar un nuevo concepto de monje y una nueva experiencia de vida monástica, que asumiendo las experiencias de las tradiciones religiosas, supera esta visión para proponer un concepto de monje más universal y viable para todo ser humano. El concepto de vida monástica en Raimon Panikkar es profundamente antropológico y profundamente humano. No resulta elitista, o de grupo o de religión, es una vida que se ofrece a todos y es para todos, en lo más profundo todos somos monjes, y todos hemos de desarrollar esta dimensión de la propia vida. El monje es el arquetipo universal humano que todos hemos de vivir y experimentar. Modelo de místico, de sabio y de filósofo. La experiencia monástica tal y como la presenta Raimon Panikkar es la consecuencia de su intuición cosmoteándrica, de la relatividad radical, de la ontonomía, de la tempiternidad, de la mística, de la triada fe-esperanza- caridad y de la nueva inocencia³²⁴⁴. En síntesis es la nueva visión humana que propugna. Un ideal que monje que puede ser alcanzado mediante la

³²⁴² Cf. ES, 235.

³²⁴³ Cf. ES, 236.

³²⁴⁴ Cf. J.L. MEZA RUEDA, *La Antropología de Raimon Panikkar*, 398.

integración y la armonización en todas las culturas, ideologías y concepciones del mundo³²⁴⁵.

Sirva de colofón y de síntesis del trabajo de investigación que hemos realizado, y que sería la conclusión al planteamiento del título de la Tesis Doctoral lo que el propio Raimon Panikkar nos dice en las *Gifford Lectures*:

“Quizás esté emergiendo un nuevo *mythos*. Hay signos por todas partes. He dado ya muchos nombres a fragmentos de este amanecer: intuición cosmoteándrica, secularidad sagrada, kosmología, ontonomía, trinidad radical. Interdependencia, relatividad radical, etc. Puedo utilizar también un nombre consagrado: *advaita*, que es el equivalente a Trinidad radical. Todo está relacionado con todo, pero sin identidad monista ni separación dualista”³²⁴⁶.

³²⁴⁵ Cf. ES, 346-347.

³²⁴⁶ GL9, 695-696.

CONCLUSIONES

1. La visión filosófica

Raimon Panikkar es uno de los grandes pensadores españoles del siglo XX. Puede ser considerado un filósofo, un teólogo, un místico, un sacerdote e incluso, para muchos, un gurú, aunque a él no le gustase este apelativo. Lo cierto es que todas estas dimensiones están expresadas en su vida y en su obra intelectual. Nace en Barcelona en el año 1919. Hijo de padre hindú y de madre española, lo que le convierte en un puente entre Oriente y Occidente, entre el cristianismo y el hinduismo. Recibe una vasta formación intelectual y religiosa. Vive en numerosos países, lo que le permitió poder acceder a diversos ambientes culturales y religiosos. Fue testigo de grandes acontecimientos mundiales y eclesiales. Trató a numerosas personalidades de su tiempo: pensadores, literatos, teólogos, filósofos, líderes religiosos. Hombre multicultural, multireligioso, a medio camino entre diversas religiones y culturas. Él mismo llegó a la conclusión que por su nacimiento, educación, iniciación y vida real pertenece tanto a la tradición occidental, en cuanto cristiana y secular, como a la oriental, en cuanto hindú y budhista.

En su pensamiento desea relacionar conceptos del ámbito de las ciencias con cuestiones de la filosofía y de la teología, de la ciencia, de la cultura y de la religión. Pretende unir Ciencia, Filosofía y Teología. Todo ello le convierte en un pensador excepcional y síntesis de diversas tradiciones. Una de sus mayores inquietudes era lograr un diálogo perenne y verdadero entre cristianismo y modernidad. En su magna obra escrita cita a filósofos, pensadores, teólogos y espirituales, lo que nos muestra el gran bagaje intelectual del autor. Es conocedor de toda la tradición filosófica pero los que más le influyen son: Aristóteles, Santo Tomás, Nicolás de Cusa, Juan Duns Escoto, Gregorio de Nisa, Santa Teresa de Jesús, San Juan de la

Cruz, Maestro Eckhart, Enrique Suso, Juan Taulero, F. Schleiermacher, F.H. Jacobi, Gabriel Marcel, Ferdinand Ebner, Martín Heidegger, García Morente, Xavier Zubiri, Teilhard de Chardin, Bharthrhari, Sankaracarya, Râmakrishna, Vivékânanda, Râdhakrishnan y Râmânuja.

No le convence el concepto tradicional de filosofía que define filosofía como “amor a la sabiduría” y prefiere decantarse por “sabiduría del amor”, no como un mero juego de palabras sino como algo mucho más profundo. Por tanto, acepta un concepto dinámico tanto del amor como de la propia sabiduría, superando la definición platónica de filosofía. La unión entre amor y conocimiento es lo que genera la verdadera filosofía como sabiduría. La divergencia entre ambas es lo que engendra la esquizofrenia del hombre contemporáneo. Así podrá nacer el verdadero filósofo, el hombre sabio que ha superado la fragmentación de la vida. Al hombre le hace falta tanto sabiduría divina como humana, para, de este modo, superar los teocentrismos y antropocentrismos. El sabio es el que ama el saber y el filósofo no es el que encuentra la verdad, sino el que es capaz de saber sin dejar de amar. La verdadera filosofía supera la dicotomía entre saber y amar. Este planteamiento filosófico en Raimon Panikkar cristaliza no sólo en un modo de pensar, sino en un estilo de vida. Lo que le conduce a vivir la realidad en su plenitud y hasta sus últimas consecuencias. A esta sabiduría filosófica de la vida Panikkar la denomina “sofodicea”.

La filosofía como sabiduría del amor ayudará a superar las divergencias existentes en muchos de los planteamientos contemporáneos: filosóficos, teológicos y espirituales. No lleva a deshacer la dicotomía entre lo exterior y lo interior, entre la acción y la contemplación, entre acción y teoría, entre sentimiento y razón. Raimon Panikkar desarrolla un concepto del amor profundamente unido a la tradición cristiana tanto de la escolástica como de la mística cristiana. En todas las culturas el lugar privilegiado del encuentro del hombre con Dios es el amor. En la concepción panikkariana el amor se encuentra unido al conocimiento, ya que la dicotomía entre amor y conocimiento, que se ha dado en algunas culturas, ha sido letal para más de una tradición. El amor es la raíz del comprender. Del mismo

modo, conocer sin amar no es verdadero conocimiento. Amor y conocimiento se implican mutuamente, dirá Panikkar en otra de sus obras, no hay amor sin conocimiento y sin conocimiento tampoco hay amor, ya que ambas son la misma experiencia humana fundamental. Amor une toda la realidad.

El pensamiento filosófico de Panikkar es novedoso lo que le conduce a una creatividad en el lenguaje. Uno de los conceptos más importantes de Raimon Panikkar es el de *intuición cosmoteándrica*. Con este neologismo pretende expresar la unidad indivisible que constituye toda la realidad, y que define sin caer en un monismo o panteísmo, superando los dualismos típicos de toda la cultura occidental. La *intuición cosmoteándrica* no es una división tripartita entre los seres, sino una mirada hacia el centro tridimensional de todo lo que es, en cuanto es. Es la unidad de todo lo real en la que lo divino, lo humano y lo terreno son las dimensiones de esa misma realidad. Estarían conectadas mediante una conexión ontológica que no es de orden lógico o causal, sino que es constitutiva del propio orden del ser. La *intuición cosmoteándrica* expresa la relación-comunión íntima entre Dios-Divinidad, Naturaleza-Cosmos y Humanidad. *Theos-Anthropos-Cosmos* son las dimensiones de la única realidad que se encuentran unidas de modo armónico. Esta visión triádica de la realidad la aplica en su pensamiento, y la desarrolla en muchas ocasiones en planteamientos ternarios y sus múltiplos.

Este camino de relacionar y armonizar toda la realidad Panikkar lo lleva a distintas ciencias. Y lo aplica a la relación filosofía y teología, ya que su divorcio tuvo como consecuencia la fragmentación de todo el conocimiento y más tarde supuso la fragmentación del conocedor. Panikkar es consciente de la necesidad de la reconciliación entre la filosofía y la teología, pero él habla de una filosofía y teología interreligiosa y multicultural. Panikkar es partidario de hacer una nueva teología que debe partir de una nueva relación con la filosofía, ya que el divorcio de ambas había provocado la muerte tanto de la filosofía como de la teología. Es necesario que filosofía y teología vuelvan a caminar juntas en la búsqueda de una verdadera sabiduría. Se debe integrar los diversos estratos del

conocimiento en una filosofía primera, o más bien en una *filosofía teológica* o una *teología filosófica* que supere la separación de ambas ciencias. Para lograrlo, Panikkar realiza una relectura del símbolo y describe la estructura simbólica de toda la realidad que se expresa a través de lo que él denomina *diferencia simbólica*. Así, el símbolo es una relación, no se encuentra ni del lado del objeto ni del lado del sujeto, sino que se encuentra en la relación existente entre los dos. Lo trasciende la dicotomía sujeto-objeto tanto en los niveles epistémicos como ontológicos. Y aplica la cuestión del símbolo en el ámbito religioso.

Otro de los aspectos en los que busca la armonización y el diálogo es entre el *mythos*, el *logos* y el *pneuma*. Con el objetivo de armonizar lo racional y lo simbólico; teología y filosofía; ciencia y mística. Panikkar ve como uno de los grandes problemas de la filosofía el sometimiento del *logos* al *mythos*, y en la actualidad del *mythos* al *logos*. En su concepción personal el *mythos* no puede estar sometido al *logos*. El *mythos* es una forma del conocimiento humano puesta a la misma altura que el *logos* y en constante relación con él. *Mythos* y *logos* son dos formas humanas de consciencia, irreductibles entre sí, pero igualmente inseparables. Todas las culturas están entrelazadas por *mythos* y *logos*, y ambos se necesitan entre sí. Se pueden entender como los dos aspectos de la única y misma realidad, o como los dos hilos constitutivos que se entrelazan para formar la realidad. Y se necesitan el uno al otro para el tema del diálogo intercultural e interreligioso. El diálogo dialógico está fundamentado en el diálogo abierto entre el *mythos* y el *logos*, lo que fundamenta el pluralismo en el pensamiento de Panikkar. Esta postura le conduce a plantear tres elementos constitutivos de la filosofía. El primero aceptar el *logos* en su función de aclarar y criticar. Segundo recuperar el *mythos* y su función en el saber filosófico. Y el tercero es acoger el *pneuma*. La relación de los tres convergería en el *mysterion*.

Todo lo referido lo aplica Panikkar a su filosofía de la interculturalidad y del diálogo interreligioso. Y lo hace analizando la relación entre fe y razón tanto en Oriente como en Occidente. Mientras que en Occidente se han ido disociando lo que ha conducido al pensamiento contemporáneo, en Oriente han permanecido unidas.

Así, en la cultura moderna occidental la filosofía ha dejado de ser el gran saber universal, identificable con la sabiduría para convertirse en una parcela más del saber humano, incluso atribuyéndole un papel marginal. Por el contrario, Panikkar ha captado perfectamente la esencia del pensamiento hindú. Él sabe y conoce que la filosofía de la India es al mismo tiempo religión teología y filosofía. Es más, nos dice que la filosofía índica no es un sustituto de la religión sino que ella misma es religión. Todo ello es fruto de su experiencia personal que se expresa en su cuádruple identidad: cristiana, hindú, budhista y secular.

Fruto de toda esta experiencia personal y filosófica nace una de las claves más importantes del pensamiento filosófico de Raimon Panikkar que es la cuestión del diálogo. Panikkar fundamenta el diálogo en la filosofía imperativa o dialógica. Tiene como axioma que ninguna filosofía o cultura puede descubrir toda la realidad en su totalidad, y que se han de escuchar otras culturas, pensamientos o filosofías, descubriendo en las mismas lo mejor de cada una de ellas. Acepta que se puede aprender de cualquier filosofía o cultura del mundo, lo que significa que toda filosofía tiene algo que enseñar y mostrar. El autor confronta filosofía imperativa con filosofía comparativa, filosofía trascendental, filosofía lingüística y filosofía fenomenológica, con el objetivo de proponer su propia filosofía dialógica o imperativa. Y presentar un método de hacer filosofía en este campo de la filosofía comparada de la religión, recuperando el diálogo como método filosófico.

Todo ello conduce al diálogo dialógico, al diálogo ecuménico y al diálogo intrarreligioso. El diálogo dialógico que es el fruto de la filosofía dialógica, y es un diálogo entre sujetos que busca debatir entre sujetos buscando la fecundación mutua y lo que aporta cada uno. El objetivo de este diálogo es buscar juntos la verdad, no es vencer ni convencer, es caminar juntos y unidos poder encontrar la verdad desde diferentes posiciones. Para un diálogo fructífero con otras religiones o culturas es necesario comprender sus símbolos y captar sus *mythos*. También es partidario de un ecumenismo ecuménico que conlleva el esfuerzo de superar un ecumenismo confesional en el cristianismo, para entrar en un diálogo cultural de gran alcance, en el cual

Oriente y Occidente se fecunden recíprocamente en vistas a un mutuo reconocimiento. Todo ello comporta y tiene como consecuencia, en el pensamiento de Panikkar, el plantearse un diálogo intrarreligioso. Para que tenga lugar un verdadero encuentro religioso, un auténtico diálogo, debe darse un respeto mutuo, sin opiniones preconcebidas por ninguna de las partes, sin motivos ocultos y no llegando a conclusiones antes de haber iniciado el propio diálogo. Un verdadero diálogo tiene un carácter religioso, no es solo intercambio de doctrinas u opiniones intelectuales.

Para formular y desarrollar una verdadera filosofía dialógica Raimon Panikkar enuncia que es necesaria una nueva hermenéutica que él denomina hermenéutica *diatópica*. Es una hermenéutica capaz de expresar de forma satisfactoria la autocomprensión de dos o más tradiciones, y de interpretar el sentido de sus experiencias, textos, costumbres, instituciones y otros elementos que compongan esa religión, y poner en conexión dos ámbitos culturales y religiosos que no tienen elementos comunes de comprensión. Lo que favorece el diálogo y la interrelación. De este modo, la hermenéutica *diatópica* de Raimon Panikkar se convierte en una de las aportaciones más importantes realizadas por el autor a la filosofía imperativa y al diálogo entre las religiones. No es una simple teoría, es una verdadera praxis, y es capaz de llevar un lenguaje, una cultura, una filosofía o una religión a otra cultura, a otra filosofía y a otra religión. Panikkar utiliza categorías espirituales para explicarlo, y dirá que se puede asimilar a un auténtico proceso de conversión.

Para que la hermenéutica *diatópica* y el diálogo dialógico tengan sus frutos es necesario el concepto de *equivalentes homeomórficos*. Que es poner en relación conceptos, ideas y palabras de diferentes religiones y culturas que pueden tener entre sí cierta correspondencia o similitud. Panikkar la denomina analogía de tercer grado. Este concepto ayuda a percibir cómo todas las religiones están interconectadas entre sí. Lo que conduce al pluralismo cultural, religioso y filosófico. Y es una de las consecuencias más importantes del pensamiento filosófico de Raimon Panikkar. Llega a él no como algo de índole puramente académica sino como una dimensión que cruza toda su existencia. Panikkar entiende por pluralismo la

consciencia de la legítima coexistencia de sistemas de pensamiento, vida y acción que son considerados recíprocamente incompatibles. Y toma el pluralismo no como una simple visión metafísica del universo que afecta a lo teórico, sino como una actitud humana fundamental. El pluralismo sugiere que la realidad no es ni una ni múltiple, no es ni monista ni dualista, es adual. Así, el pluralismo aparece cuando somos capaces de experimentar la relatividad de todos nuestros conceptos, ideas, presupuestos y convicciones e incluso de nuestra propia condición humana como tal. El pluralismo nos hace conscientes de nuestra contingencia, de nuestras limitaciones, y nos enseña a vivir con nuestra vulnerabilidad y a hacer frente a nuestra falta de seguridad y de certidumbres totales. El pluralismo nos ayuda a reconocer que existen sistemas de creencias, cosmovisiones, filosofías o religiones que son mutuamente inconmensurables. Las cuales se pondrán en relación a través del diálogo dialógico, el diálogo intrarreligioso y el diálogo ecuménico, las cuales constituyen la expresión y la consecuencia del propio pluralismo.

La filosofía de la ciencia Panikkar la analiza desde tres neologismos: *teofísica*, *tempiternidad* y *tecnocronía*. No son meros conceptos filosóficos sino que aplican su visión teológica y espiritual. Así, la *teofísica* es una visión de la ciencia como teología, o también una visión teológica de la ciencia. Es lograr ver a Dios en las cosas. No como una visión panteísta sino como visión *advaita*. La *teofísica* da una nueva visión de la física y de la teología. A la primera le devuelve la dignidad de ciencia sobre lo real, es decir lo teológico, ya que Dios no es lo puramente trascendente y extraño a la realidad material. Y a la teología le da una luz nueva que la reconcilia con el mundo científico porque revaloriza el mundo material. Con el concepto de *tempiternidad* quiere mostrar su concepción sobre el tiempo y su relación con el ser. En la *tempiternidad* quiere expresar que el ser y el tiempo están interrelacionados, pero su importancia radica en que *tempiternidad* está en relación con otros conceptos de su pensamiento como son *advaita*, mística, secularidad sagrada o cosmoteandrismo. Por último, la *tecnocronía* es la reflexión filosófica y teológica sobre el ritmo temporal propio de la técnica que es diferente al tiempo cósmico y al tiempo humano. La *tecnocronía* no

sólo transforma el tiempo cósmico sino también la propia temporalidad humana y, por todo ello, la técnica tiene el poder de transformar la naturaleza humana y la propia naturaleza. Así, la técnica se convierte en mediadora entre el hombre y la naturaleza. Le confiere carácter de acción sacerdotal que reside en las entrañas de la técnica. Raimon Panikkar concibe una unidad entre Ciencia y Filosofía que se complementan y se necesitan. Busca garantizar la unidad sin perder la analogía y sostener la diversidad sin caer en el dualismo. Solo la simbiosis armónica de ambas puede ofrecer una visión correcta de la realidad física.

2. La visión espiritual

La segunda parte del trabajo de investigación está dedicado a la espiritualidad de Raimon Panikkar. Por espiritualidad entiende la expresión de la vida humana, que superando la antropología dualista, se deja vivificar por el espíritu como símbolo de una tercera dimensión en la que el hombre es consciente de vivir. La espiritualidad es una encarnación de una actitud religiosa particular y que es capaz de dar una visión más profunda y plena de la realidad. La espiritualidad no puede estar ceñida a ninguna cultura o religión, es como una carta de navegación para moverse por el mar de la existencia humana, y debe abarcar todos los caminos, sensibilidades y concepciones humanas de la vida. Panikkar es partidario de una espiritualidad integral y universal. Así mismo, la religión es en una dimensión constitutiva del ser del hombre y la espiritualidad es una expresión de la misma. Es profundamente crítico con el concepto moderno de religión en el cual se concibe a la religión únicamente como la institución social. La religión es una relación vital del hombre con la Divinidad, es en una forma de vida, una manera de ver las cosas y de reaccionar ante ellas. Se puede definir como una virtud moral o como un conjunto de prácticas religiosas. Es una dependencia de Dios que lleva a la unión con él. El modo del conseguir el fin de la religión es mediante el culto.

Otro elemento de su pensamiento es el concepto de sabiduría, que define como el arte de la vida. Los sabios son los que sostienen el mundo. Concibe la sabiduría como la fusión de tres dimensiones que

constituyen la plenitud de la vida humana: la orientación fundamental, el verdadero conocimiento y la acción correcta. La tradición india denominará *karma*, *bhakti* y *jñâna*, es decir acción, devoción y conocimiento. El lugar de la sabiduría es la mística, viviendo una auténtica espiritualidad se prepara el corazón para que pueda albergar la sabiduría. Una de estas expresiones de la celebración de la sabiduría es la filosofía. El saber de la sabiduría no es una actitud puramente racional sino un contacto con la realidad, y una realidad que se asemeja con el no-saber. Así, la sabiduría es una experiencia integral que da forma a la vida, la cual depende de muestra propia autenticidad y de la armonía personal con la realidad, y que solo se llega a ella como don y en pura gratuidad.

Panikkar expresa tres formas de la espiritualidad. La primera es iconolatría o *karmamârga*, que es la actitud primera que el hombre adquiere ante la Divinidad y que forma parte de la verdadera religión. La iconolatría consiste en la proyección de Dios en alguna forma objetivable, ya sea material, mental, visible, invisible pero siempre reducida a la representación humana. Pero el verdadero icono nunca es un fin en sí mismo, es una ventana abierta entre el cielo y la tierra. En la iconolatría hay latente una dimensión esencial de la espiritualidad humana, es decir de la comunicación o mediación entre Dios y hombre por medio de un objeto. La segunda es el personalismo o *bhaktimârga*, en la que se tiende a un Dios personal. Panikkar lo denomina personalismo religioso. Así el amor, el culto o el pecado se entenderán en la relación de dos personas. Y estará unida a la aparición de la vía de la devoción y el amor que en el hinduismo se denomina *bhaktimârga*. Ello lleva a la conclusión que Dios sólo puede ser una persona, un tú con el que poder mantener un diálogo y una comunicación de amor. Las categorías del personalismo son el diálogo, la oración de alabanza, la petición, el amor y la observancia de la voluntad divina. La tercera es la que Panikkar denomina *advaita* o *jñanamârga*. Es la vía del conocimiento, la vía de la contemplación pura, la vía por excelencia del *advaita*. Que es simplemente olvidarse de sí mismo, es entregarse totalmente a Dios e incluso renunciar a amarle, porque se desea un nivel más profundo y un nivel de amor más puro. Las actitudes fundamentales del *advaita* son el silencio, el

abandono, la conformidad total y el desapego absoluto. Es una actitud inefable difícil de describir. Panikkar concluye diciendo que la plenitud humana requiere el cultivo de las tres formas de espiritualidad, las cuales responden al misterio de una antropología trinitaria: cuerpo, alma y espíritu.

Son tres las espiritualidades que vive Raimon Panikkar: cristiana, hindú y budhista, expresiones de las tradiciones religiosas que vivió. La primera es la cristiana en la que fue educado desde niño y que es la que más ha influido en su vida y en su pensamiento. Bautizado en la fe de la Iglesia Católica, miembro del Opus Dei y sacerdote, es formado en la tradición cristiana espiritual e intelectual. Y así lo vemos reflejado en su obra escrita. Concibe el cristianismo como la plenitud de todas las religiones y la vida espiritual cristiana como una vida espiritual dinámica. Uno de peligros de la vida cristiana es el dualismo cristiano, que se expresa en aquellos que viven una fe que no ha penetrado en lo profundo del ser del hombre y que lleva a un cristianismo vivido a medias. No es el privilegio de unos pocos, o de un grupo de perfectos, es una doctrina que es para los hombres de todos los tiempos y lugares, y que conlleva el compromiso con este mundo. Panikkar coloca el centro de la espiritualidad cristiana en el misterio de la Trinidad: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Acepta y experimenta la fe tal y como la anuncia la Iglesia desde tiempo inmemorial, proclamando que la Trinidad es el centro de la fe, no solo a nivel teórico sino a nivel existencial, aunque realiza un relectura de la misma. Considera que de cada persona de la Trinidad mana una espiritualidad. Perdón, amor y silencio. Panikkar considera que en la Trinidad se realiza un verdadero encuentro interreligioso. La Trinidad ayuda al diálogo espiritual entre las religiones y a una mayor comprensión mutua. Como superación del dogma cristiano propone la trinidad radical, unido a su visión cosmoteándrica de la realidad, pero que no elimina las diferencias entre las personas divinas. Panikkar concibe toda la realidad como una estructura trinitaria en la que todo está interrelacionado. De ahí mana una espiritualidad trinitaria y cosmoteándrica, que Panikkar vive en su propia vida.

Cristo ocupa un lugar central en el pensamiento y en la experiencia espiritual de Panikkar, y propone una espiritualidad

profundamente cristológica. Se siente atraído por la persona viva de Cristo, al cual se siente unido y al cual entrega su vida. Siente que le guía y que le acompaña en su vida. Y se une a él por medio de la oración. El cristianismo no puede ser reducido a una moral, a una doctrina o a una filosofía. El cristianismo es Cristo, que revela el misterio trinitario y el sentido de todas las cosas creadas. Así, el centro de la espiritualidad cristiana es Cristo que es modelo del hombre porque lo forja a su propia imagen y semejanza, lo que le vincula personalmente a él. Cristo trae la salvación al hombre, una salvación que llega por su Pasión, muerte y Resurrección. Y cuyo fruto son al gozo y la alegría. El misterio de Cristo conduce a encarnar la espiritualidad cristiana en la vida y a no convertirla en un puro espiritualismo. Panikkar es capaz de encontrar a Cristo en otras religiones y en otras culturas, e incluso va más allá, para él Cristo es el mediador universal, pero no el monopolio de los cristianos. Panikkar usa el término cristofanía para hablar de su cristología, cristofanía que se pone en relación con el Espíritu Santo. Esta espiritualidad conlleva un proceso de divinización o espiritualización de cada ser humano que la experimenta, por ello podemos afirmar que todo hombre es una cristofanía. Esta divinización es una verdadera humanización, y que se logra por la apertura del tercer ojo. Esta experiencia se hace en la confluencia del enamoramiento y del silencio, y también del amor y del conocimiento. Y como consecuencia aparece la cristianía que es una manera concreta de vivir la experiencia humana en su plenitud. Además Panikkar concede un lugar privilegiado en el misterio de la salvación a la Virgen María, quien establece una relación personal con cada uno y que se expresa en los misterios de la Virgen: Encarnación, Inmaculada y Asunción.

Para una correcta vivencia de la espiritualidad cristiana Panikkar expone algunas dimensiones, como son oración y plegaria, Cruz y penitencia, y Eucaristía. Panikkar dedica días enteros de su vida a la oración, a la meditación y al silencio, y considera la oración como algo esencial en la vida del cristiano. Concibe la oración como algo que va mucho más allá de los simples actos concretos de plegaria o rezos, y busca, como los hesiacas de la Iglesia oriental, la oración continua. Ha de ser una oración dinámica y que llene todos los días,

ello es posible porque la plegaria es la actitud auténtica de nuestro ser. Para la espiritualidad cristiana es fundamental la dimensión penitencial que está íntimamente unida al misterio de la Cruz y al sufrimiento. La Cruz es un lugar de la experiencia de Dios y de la experiencia mística. El misterio de la Cruz en Panikkar es algo personal y supone su identificación con Cristo. La Cruz es el único camino de salvación. También el sufrimiento es uno de los lugares privilegiados de la experiencia de Dios. Así, el sufrimiento puede acercarnos a Dios o puede alejarnos, puede purificarnos o degradarnos, puede hacernos madurar o conducirnos a la desesperación. Desde los comienzos de su vivencia cristiana coloca a la Eucaristía en un lugar central de su experiencia espiritual, y ordenado sacerdote católico es fundamental para él su celebración. Pero ello, no será óbice para que aplique a ella su pensamiento filosófico y teológico. Con la Eucaristía se inicia la recapitulación de todas las cosas en Cristo y tiene lugar el misterio de la redención del hombre. La Eucaristía tiene la capacidad de divinizar, de espiritualizar, de dar la vida eterna. Así, la Eucaristía produce la inmortalidad que causa la vida eterna. Su concepción sobre la Eucaristía la integra en su visión cristofánica y dirá que la piedad eucarística es la forma teándrica de estar Cristo en nosotros. Panikkar realiza una interpretación cosmoteándrica de la Eucaristía: un Cristo que se hace pan, y un pan que se hace Cristo. Y una Eucaristía que también es ecosófica y, por ello, realiza una integración de toda la realidad en el misterio eucarístico.

Panikkar también expresará su concepción espiritual sobre las tres virtudes teologales: fe, esperanza y caridad. Para Panikkar la fe es una dimensión constitutiva del hombre y sin fe el ser humano no puede vivir una vida auténticamente humana. Aborda la explicación del concepto como virtud teologal y como realidad filosófica. Y desde este punto establece una diferencia entre fe, creencia y acto de fe, cuyo objeto es Dios. En cuanto a la virtud de la esperanza Panikkar considera que la vida cristiana sobre la tierra es esperanza, ya que el hombre se mueve y vive por la esperanza. También diferencia entre esperanza y el acto de esperanza, que tiene como objeto a Dios en el cual se espera la salvación. Lo cual lleva a poner la confianza en Dios. Pero la esperanza en Panikkar no es solo trascendente, sino que es

también un acto de esperanza en el mundo. Por ello Panikkar la denomina: virtud teo-cosmológica. Que lleva a ver la creación con mirada positiva y a corregir las distorsiones que hay sobre la realidad del mundo y sobre las religiones. La importancia de la caridad cruza todo el pensamiento de Panikkar, tanto a nivel filosófico como espiritual. Panikkar considera que el amor es uno de los lugares privilegiados de la experiencia de Dios, e incluso dirá que es el lugar más privilegiado de todos. El amor está unido a la fe y a la esperanza, y es lo que verdaderamente salva, ya que lleva al hombre a salir de sí mismo, y conduce a la unión. Un amor que debe ser divino y cósmico, que afecta al núcleo más hondo de la persona que es su relación ontológica con Dios, éste es un amor integral de la persona: cuerpo, alma y espíritu. Panikkar añade que no es posible amar a Dios sin amar al prójimo. Al mismo tiempo, el amor es trinitario, porque expresa lo complejo de la realidad, es el desafío intercultural que ayudará a superar las individualidades.

Panikkar considera que hay en la tierra una comunidad que transmite el mensaje de Jesucristo, y esta comunidad es la Iglesia. La cual tiene una misión sobrenatural y distinta a la de la sociedad civil, pero que, al mismo tiempo, posee una dimensión histórica. Panikkar deja perfectamente separados el fin sobrenatural de la Iglesia, y la actividad personal y pública del cristiano en la sociedad civil. Pero, al mismo tiempo, realiza una relectura de la función de la Iglesia y del cristianismo, y expone que después de la Cristiandad y del Cristianismo viene una tercera época, que supera a las dos anteriores, que es la Cristianía, y la denomina como la autocomprensión cristiana del tercer milenio, y cuyos centros serán la Resurrección y la Trinidad. Así, la cristianía es una actitud espiritual, es una nueva actitud mental conforme a Cristo, una nueva comprensión de la vida cristiana, que ofrece un ámbito para un sano pluralismo religioso. Todo el planteamiento eclesiológico de Raimon Panikkar está unido a su visión del diálogo interreligioso y a su concepto de Cristianía. Todo ello le conduce a una visión más amplia de la Iglesia y a una mirada a la cuestión de la salvación en las otras religiones. Panikkar no admite que la Iglesia sea el lugar de la salvación sino que donde tiene lugar la salvación allí está la Iglesia. La vida espiritual cristiana se expresa en

la iglesia en los estados de vida de los que manan tres espiritualidades: secular, sacerdotal y monástica. Panikkar las expone en su obra escrita. Los cristianos han de vivir la vida y la espiritualidad cristiana en medio del mundo, por ello busca armonizar la vida cristiana y el mundo moderno, y darle un sentido cristiano a la vida corriente y concreta. Panikkar afirmará que la experiencia secular de la vida toma en serio la realidad del mundo, y reacciona contra las mentalidades que buscan la huida de la realidad.

La espiritualidad sacerdotal está profundamente unida a la persona de Panikkar. Percibe la dignidad de su sacerdocio y lo experimenta como una dimensión fundamental de su existencia, Panikkar se siente sacerdote de la Iglesia. Así, concibe al sacerdote como el hombre de la plegaria, es el que ora, contempla y ofrece todo por Dios, es un canal por donde pasa la gracia. Pero la novedad de Raimon Panikkar es concebir su sacerdocio no solo como participación del sacerdocio de Cristo sino también como participación del sacerdocio de Melquisedec. Sacerdocio que ha permanecido en las diferentes religiones y, por ello, los sacerdotes de todas las religiones participan de algún modo de este sacerdocio de Melquisedec. Así, coloca el sacerdocio en relación a todas las religiones. Por último estudia la espiritualidad monástica que no es exclusiva del cristianismo. Para Panikkar el monaquismo y la vida solitaria no implican ningún desprecio del mundo, y delinea dos características de la vivencia monástica: un tiempo monástico y un espacio monástico. La bondad del monacato no reside en su alejamiento del mundo sino en que se encuentra inmerso en la terrenalidad. Ello le conduce a decir que no acepta la existencia de dos espiritualidades divergentes, una para el seglar y otra para el monje, para él no hay escisión entre el monje y el simple fiel, como si el segundo fuese un cristiano de segunda categoría.

Otro de los universos espirituales en los que entro Panikkar fue el hinduismo, que como él bien dice es mucho más que una religión, es todo un cosmos espiritual con diversas expresiones. Panikkar analiza el hinduismo desde el punto de vista religioso, espiritual, teológico y filosófico, lo que le confiere un amplio bagaje intelectual. Son múltiples los caminos del hinduismo: grupos, sectas y confesiones

unidos a la pluralidad de escuelas doctrinales lo que conlleva la dificultad de su definición. Panikkar dice que si el hinduismo tuviera que definirse a sí mismo se llamaría *sanâtana dharma*, “orden perenne”, es decir el orden que subyace en toda realidad, o también el orden propio del universo. Por tanto el *dharma* sería la verdadera naturaleza del hinduismo. Comúnmente se han aceptado tres vías para espiritualidad hindú, que son: *karma-mârga*, *jñâna-mârga* y *bhakti-mârga*, o también tres caminos, acción, contemplación y devoción. El *karma-mârga* representa la vía del ser, el *jñâna-mârga* la del conocer y el *bhakti-mârga* es la vía del querer y del amor. El objetivo de la vivencia del hinduismo es lograr armonizar las tres vías o caminos.

La primera de las vías de la espiritualidad hindú es la denominada vía de la acción o *karma-marga*, es el camino de la moral y de las buenas acciones, es el camino de la religión popular en la que se integran los sacrificios rituales o ritos sagrados. Panikkar concibe la espiritualidad de la acción humana en una dimensión cosmoteándrica ya que nuestra corporalidad nos une con el cosmos. Es la espiritualidad de la acción desinteresada, que no es únicamente la renuncia al premio o mérito por nuestras buenas obras, es ante todo una liberación de nuestras acciones. El *karma-mârga* es un camino en el hombre se va liberando de su *karma* en la medida que va progresando en la ascensión personal. La espiritualidad de la acción no es naturalismo ni activismo, no es una mera acción social para arreglar el mundo, sino que es un auténtico camino religioso.

La India es la tierra de la oración y contemplación por excelencia. Así, la segunda vía que describe Panikkar es la contemplación o *Jñâna-mârga*. Panikkar enuncia que el fin de la vida humana es la unión con Dios que se expresa en la comunión con Él. La *Jñâna* es la gnosis o sabiduría, de decir conocimiento, que es el metabolismo espiritual que identifica el que conoce con lo que se conoce. La gnosis, ha de ser una gnosis salvadora, que es mucho más que un conocimiento meramente racional que huye de una contemplación desconectada y alejada de la realidad cotidiana del ser humano. Pero la *Jñâna* solamente aparece allí donde la persona está preparada para recibirla, por ello el requisito para alcanzarla es la conversión, el cambio radical del sentido de la existencia. Es el

cambio de un sentido mundano a uno sagrado, del orden fenoménico al orden de la realidad última. Las características necesarias para alcanzar la gnosis son: el deseo de salvación o interés por descubrir la verdadera realidad, capacidad de discernir entre las cosas temporales y las cosas eternas, honestidad absoluta, que es buscar a Dios por ser Dios y no por el premio. Todo este proceso tiene como objetivo alcanzar la verdadera contemplación.

La última de las tres vías de la espiritualidad hindú es la vía de la devoción o *bhakti-mârga*. Es posiblemente la que tiene un carácter más popular y la que más se ha difundido en el mundo hindú, algunos incluso consideran a la *bhakti* como la religión hindú. La *bhakti* es el culto antropológico por excelencia. Este vocablo *bhakti* significa adoración, rendimiento total y absoluto a Dios, de decir, devoción. La *bhakti* es la religión del amor y, por ello, la religión personal por antonomasia. Es la dimensión relacional de Dios, y del hombre mediante el amor y la adoración, y supone que se puede participar de la divinidad por medio de la donación de Dios. Así la *bhakti* se convierte en un medio para alcanzar a Dios. *Bhakti* significa amor absoluto al Señor y unión total con Él. Con respecto al amor se distinguen dos grandes categorías: la devoción imperfecta, relativa, secundaria, interesada y el amor perfecto, supremo, absoluto, desinteresado. La primera categoría tiene tres cualidades: *tamas*, *rajas* y *sattva*. La primera es el aspecto perezoso, inerte y material de nuestro ser, es el apego a Dios para que Dios le ayude en esta tensión con lo material. La segunda es el elemento activo del ser humano que se centra en conseguir fines personales aunque no sean malos. La tercera es la pureza y la iluminación, en la que se ama al Señor por sí mismo y sin ningún motivo interesado. La segunda categoría hace referencia al amor puro, que une al amante con el amado, de tal manera que ya no se distinguen. Amor puro que destruye toda afección y apego a todas las cosas y a las criaturas. La espiritualidad del amor en la India posee dos grandes vertientes: el amor desnudo y la desnudez del amor. En la primera se aspira solo a Dios y se dejan las demás cosas sin prestarles atención, solo se desea la unión con Dios. La desnudez del amor, presenta otra cara del *bhakti-mârga*, es la dimensión amorosa que convierte todo en amor.

Panikkar plasma las tres vías de la espiritualidad en el desarrollo de las cuatro dimensiones de esta espiritualidad, que son: las cuatro castas, los cuatro estados, los cuatro valores y las cuatro dimensiones de la realidad. La cuestión de las cuatro castas Panikkar la aborda y no tiene reparos en ver la impresión que ello causa en la sociedad moderna. Panikkar considera que las cuatro forman parte de un todo y conforman una unidad como una es la sociedad. En su pensamiento el sistema de castas no es una división del trabajo del hombre para vivir en sociedad, sino una jerarquización de los deberes humanos para alcanzar la salvación. En cuanto a los cuatro estados Panikkar considera que corresponden con los cuatro estados de la vida espiritual del hombre en el hinduismo y buscan armonizar, dentro de la vida humana, los instintos o tendencias constitutivas del ser humano. También pueden considerarse una síntesis lograda entre vida activa y contemplativa para todos los hombres y también como una síntesis entre vida secular y vida ascética. Panikkar encuentra en los cuatro valores una defensa del hinduismo como religión que tiene en cuenta la realidad temporal. Panikkar distingue dos grupos de valores, en el primero se encontrarían: amor, riqueza y deber y en el segundo: salvación eterna o felicidad suprema.

También expone las cuatro dimensiones de la realidad. La primera es la realidad física, el mundo exterior sensible. La segunda es el mundo ideal. La tercera es el mundo espiritual y la cuarta es el mundo trascendente. Panikkar expone que existe una complementariedad entre las cuatro dimensiones, y que en cierto modo cada una de ellas está incluida en las otras tres. Cuando se alcanza una determinada dimensión ya no puede ver la realidad desde la dimensión anterior. Panikkar dirá que las tres primeras dimensiones están simbolizadas en las tres letras de la sílaba mística “AUM”, la cuarta dimensión no tiene ningún elemento y representaría la totalidad del “AUM”. A modo de resumen, Panikkar ve en los cuatros estados descritos los cuatro grados de la vida espiritual. El primer grado en la vida espiritual es descubrir a Dios en las cosas del mundo sensible. El segundo grado es el camino de la interioridad, que descubre la vacuidad de las cosas del mundo, tal y como nos son dadas a nuestros sentidos. En el tercer grado no se ven las cosas en Dios sino a Dios en

todas las cosas, lo importante ya solo es Dios, en cuanto creador, en cuanto ser, es el camino de la sabiduría. En el cuarto grado Dios ya no parece como creador sino en sí mismo. Es la libertad absoluta y el silencio es total. Dios no es Dios porque ya no hay criaturas para quien serlo, ni identidad.

La tercera espiritualidad que desarrolla Panikkar en su obra escrita es la que mana del buddhismo. El buddhismo tiene un marcado carácter autobiográfico en la vida de Raimon Panikkar. Se siente muy cercano a esta espiritualidad y pone en conexión el mensaje de Buddha con la situación del hombre moderno, sin tener que renunciar a las demás tradiciones. Con esta postura defiende que ninguna cultura, ninguna religión puede resolver por sí sola el problema del ser humano. Todo ello hará necesario la fecundación mutua de todas las tradiciones humanas. Así, Panikkar dirá que el camino a la salvación que propone el buddhismo no será nunca el camino de la especulación sino la de la eliminación del dolor, y con ello la eliminación de toda limitación, contingencia y creaturalidad, por ello, no quiere vincularse a ninguna doctrina. Panikkar realiza una defensa del buddhismo desde la teología apofática. El apofatismo indica que la realidad última es inefable porque no hay inteligencia humana capaz de comprenderla. Otro modo de acercarse a una explicación del buddhismo en el pensamiento de Raimon Panikkar es reconocerlo como el “camino del medio”. Podemos definir el “camino del medio” como la enseñanza de Buddha en la que invita a evitar los extremos tanto de una vida de lujos y placeres como de una vida de ascetismo. Y cuyo objetivo es evitar el sufrimiento. Por esta enseñanza podemos encontrar una respuesta a la secularidad del hombre moderno, en donde se puede ver la realidad como sagrada y secular a un mismo tiempo, Panikkar lo denomina Secularidad Sagrada.

Para Panikkar la liberación fue la preocupación central de Buddha. Él considera que puede encontrar la liberación de la teología, de la filosofía y de la espiritualidad en el buddhismo. Panikkar dirá de Buddha que ha descubierto que en el mundo hay dolor, ha descubierto el origen de este sufrimiento, ha descubierto que este sufrimiento puede cesar, y ha encontrado el camino. El origen del dolor es triple: la sed de llegar a ser, de ser o de no ser. Es la iluminación. Así,

Panikkar nos dirá que Buddha después de recorrer un largo camino personal y de haber superado las tentaciones de ser santo, que es la de hacer el bien; la del político, que es la de utilizar los medios para hacer el bien; y la del monje, que es renunciar a todas las cosas para sentirse bien, llega a la conclusión que hay que optar por el camino medio, evitando los extremos de la búsqueda del placer o del ascetismo. A partir de aquí Panikkar desarrolla la doctrina budhista de las cuatro verdades y el óctuplo camino para eliminar el dolor. La salvación será la eliminación del dolor, pero no es la salvación de conseguir una felicidad fuera de la tierra, sino alcanzarla en la eliminación del dolor que es algo constitutivo de nuestra propia existencia.

Panikkar realiza un relectura de las cuatro nobles verdades de Buddha y las pone en diálogo con el cristianismo y sus virtudes teológicas. La primera noble verdad, es la verdad de la felicidad. Todo hombre aspira, desea y busca la felicidad. La segunda noble verdad es el origen de la felicidad, que Raimon Panikkar coloca en la fe, en que el gozo existe y es posible. La fe, para Panikkar, no es tanto el descubrimiento de Dios, sino más bien el descubrimiento del mundo, del mundo real, del mundo tal y como es en realidad. Es una visión intramundana de la verdadera realidad. No es tanto la fe en Dios sino la fe en el mundo de Dios. La tercera noble verdad, es la noble verdad de la adquisición de la sabiduría. En Panikkar es la esperanza de poder alcanzar la verdadera felicidad. El cristiano cree en Dios y espera en Dios, el cristiano proyecta su ser hacia el futuro y toca en esperanza el fin de todas las cosas. Lo que implica que el cristiano no huye del mundo. Y solamente es la esperanza cristiana la que nos da una perspectiva verdadera y la que corrige la visión equivocada del mundo general. La cuarta noble verdad, es la verdad del amor. El amor es la aspiración máxima del hombre. Un amor que sea idéntico hacia Dios y hacia los seres. Panikkar dice que la caridad con la que amamos a Dios y con la que amamos al prójimo es la misma, pero él va más allá y afirma que el amor a Dios implica el amor a toda la creación.

Panikkar desarrolla en su pensamiento tres características de la espiritualidad budhista: la gran compasión, el silencio y la paz. Panikkar, siguiendo a Nâgârjuna, expresa que la esencia del *buddhismo* es *Mâhâkurunâ*, es decir la gran compasión. Y Panikkar la

pone en relación con la misericordia y la dimensión comunitaria. Para él las nobles verdades del buddhismo degeneran en innobles mentiras si las interpretamos en un sentido meramente individualista. La gran compasión la experimentan y viven, de un modo especial, los *bodhisattva*. Para Panikkar los *bodhisattva* son personas en disposición de entrar en el *nirvâna*, pero están dispuestos a renunciar a la liberación individual para colaborar en la salvación de todos los seres vivos, lo que significa que no se puede ser feliz de forma aislada, la felicidad es siempre comunitaria. Y ello se logra gracias a su gran compasión por el mundo.

El silencio es una de las dimensiones más importantes de la espiritualidad budhista en el pensamiento panikkariano. Panikkar lo utiliza de forma continua en su gran obra escrita. Para él es el lugar de la experiencia de Dios y de la experiencia mística. El silencio no es una virtud humana o una ausencia de ruido, el silencio es una especie de propiedad del Ser previa al ser, así el Ser y el silencio no se pueden separar. El silencio es un concepto de una gran riqueza en su pensamiento, incluso dice que el silencio no es un objeto sobre el que se pueda pensar o hablar, ya que el silencio sobre el que hablamos no es un verdadero silencio.

Siguiendo la doctrina de Buddha sobre el silencio, Panikkar hace una aplicación espiritual del mismo. Así, el noble silencio logra acallar las inquietudes y las preguntas que surgen en nosotros mismos. El objetivo es destruir la raíz que nos conduce a preguntar por qué, hasta que no eliminemos la pregunta no surgirá la solución. El silencio es la única respuesta. Con respecto a Dios hay que guardar un silencio total, ni su negación o afirmación nos puede llevar a encontrarle, el preguntarse por Dios o por su nombre es un modo de pretender apropiarnos de Dios. Es imposible encerrar a Dios en nuestras categorías, palabras o conceptos. Es un silencio de primer grado que él denomina *el silencio de la respuesta*. Por otro lado, tenemos el silencio de segundo grado que es *el silencio de la pregunta*. Lo que Buddha hace es poner en silencio la pregunta. Ya no tiene sentido hacerse preguntas porque ya no hay nada por lo que preguntar. Panikkar dice que cuando el hombre logra descubrir que ya no tiene nada que preguntarse o cuestionarse sobre las realidades últimas,

entonces encuentra la liberación. Es la aceptación total de la condición humana de su contingencia y debilidad. Por ello, Buddha se niega a perderse en disputas filosóficas o teológicas, y prefiere silenciar al hombre, reduciéndolo al conocimiento de su propia condición humana. Conocimiento que se adquiere en el silencio, en la meditación y no en el discurso metafísico. Solamente el hombre puede liberarse a sí mismo del dolor, y el único apoyo con el que cuenta son las tres joyas: el Buddha, el *Dharma* y la *Sangha*, es decir, un Símbolo, una Conducta y una Comunidad.

Panikkar dice que solamente podemos llegar a Dios en el silencio, pero un silencio que es triple. El primer silencio es el silencio de la mente, que custodia el silencio cuando calla respetuosamente ante los últimos interrogantes de la nada, ya que no podemos entenderlo todo. El segundo silencio es el de la voluntad que se materializa cuando la voluntad no hace ruido. Se ha venido a llamar pureza de corazón o corazón vacío. En tercer lugar está el silencio de la acción que es el espacio de la libertad. Panikkar dirá hace falta silencio para vivir en verdadera plenitud. Del silencio brota la espiritualidad y la vida, incluso la palabra que hemos de decir. Afirma que solo la palabra que sale del silencio es capaz de comunicar algo. Y con otras palabras dirá “Una espiritualidad cosmoteándrica deja que las palabras surjan del silencio mismo de las cosas”. De este modo, establece la importancia del silencio para la espiritualidad cosmoteándrica que él propone. Si de las palabras surgen el silencio, ninguna palabra podrá tener el valor definitivo y absoluto, ya que el silencio no impone su interpretación, ello conlleva que esta espiritualidad será una espiritualidad del pluralismo y de la tolerancia.

Panikkar considera que la paz es uno de los frutos más importantes del buddhismo, la considera fruto del silencio. Y la aborda desde la dimensión religiosa y espiritual, pero también desde la perspectiva política y social, especialmente en el diálogo entre culturas y religiones. En Panikkar la paz es un símbolo universal para todos los seres humanos, aceptado en todas las culturas y religiones, es un símbolo positivo y universal. Panikkar considera que la paz está compuesta de tres dimensiones, de tres elementos iguales que son: Armonía, Libertad y Justicia. Y, al mismo tiempo, no es una

conquista, no es algo que se adquiriera. La paz es un don, una gracia, una sorpresa. Pero Panikkar es novedoso en su modo de considerar la paz, no es simplemente un elemento moral o una virtud es algo de orden metafísico. Afirma que “La paz es participación en la armonía del ritmo del Ser”. La paz es fruto del silencio y el silencio está íntimamente unido al ser en el pensamiento de Panikkar. De este modo, queda cerrado el círculo de la espiritualidad budhista entre Ser, Silencio y Paz. La Paz es la armonía del ritmo del Ser y el Silencio es la ausencia del Ser, que no vacuidad, y la Paz fruto del Silencio.

Panikkar también aborda en su pensamiento la cuestión del *nirvâna*. Que es el corazón del buddhismo y sin él cual no habría buddhismo. Panikkar dice que cuando Buddha utiliza este vocablo no lo inventa sino que le está confiriendo un sentido nuevo. El *nirvâna* ni es condicionado ni condiciona, es pura trascendencia y es tan pura que no se le puede llamar trascendente. Es algo que está más allá de todo y que no se puede considerar una meta ya que no es un objeto hacia el que se pueda tender. El *nirvâna* significa la extinción de la existencia considerada como negativa y contingente, es la cesación de todos los ciclos de reencarnaciones o *samsâra*. Es el desligamiento de todos los vínculos, la extinción por fin de toda sed, la aniquilación de los tres vicios cardinales: concupiscencia, odio y error. Si la existencia es el ser, el *nirvâna* es la no-existencia. Si todo ha sido hecho, confeccionado, creado y es condicionado, el *nirvâna* es lo no hecho, lo inconfeccionado, lo increado, lo incondicionado. Es por definición lo inefable e increado y no tiene ni sujeto ni objeto. Panikkar dirá que si preguntamos por lo que es el *nirvâna*, la única respuesta posible es el silencio y la única traducción es que el *nirvâna* es el *samsâra*, el mismo flujo existencial de la propia realidad.

La espiritualidad budhista tendría tres ejes fundamentales en el pensamiento de Raimon Panikkar. El primero es la superación de cualquier medio y es aceptar que en el camino ya está la meta. No hay que guiarse ni por el deseo, ni por el pensamiento fuera de la realidad. Así, ni la cosmología, ni la teología, ni la antropología pueden abarcar el misterio de la realidad. El segundo es la superación de toda extrapolación en todo lo real, y así superar los extremismos. Es

aceptar “vía media”. Al mismo tiempo, no podemos realizarnos solos, necesitamos del otros, incluso de todos los seres vivos de la creación. Y en el tercero hemos de superar todo mesianismo, toda tensión por salvar el mundo, todo deseo de buscar la santidad personal o egocentrismo. Solamente cumpliendo nuestro deber, saldremos de nuestro egoísmo. Es refugiarse en el *dharma*, en la justicia que nos va liberando y que mantiene el movimiento de toda la existencia hacia el *nirvâna*.

3. La visión armónica

Tanto en la filosofía como en la espiritualidad de Raimon Panikkar la relacionalidad es uno de los elementos fundamentales de su pensamiento. Que pone en conexión todas las dimensiones del ser y del saber. De este modo, Panikkar toma del cristianismo, del hinduismo y de buddhismo, así como de la cultura y la filosofía occidental y oriental aquellos conceptos íntimamente conectados con la relacionalidad. Algunos confeccionados por él mismo y fruto de su pensamiento. Así, hemos de citar los siguientes: *pratīyasamutpāda*, pluralismo, interculturalidad, intuición cosmoteándrica, ontonomía, interdependencia, relatividad radical, trinidad radical y *advaita*. Todos ellos construyen, dimensionan y entrelazan el arquitrabe del pensamiento panikkariano sobre la realidad. En Panikkar una de las grandes crisis del pensamiento occidental es la disgregación del pensamiento y de la vida, el cual considera la necesidad de reintegrar a la unidad todos los fragmentos del saber esparcidos en todas las civilizaciones y culturas, es lo que él denomina *Colligite Fragmenta*. Y ello lo consigue desarrollando los conceptos antes mencionados.

Esta intuición Panikkar la tiene desde el inicio de su pensamiento. En los comienzos de su investigación desarrolla un neologismo creado con el objetivo de explicar una dimensión fundamental de su pensamiento, y que él denomina, *ontonomía*, con el objetivo de establecer nuevas relaciones entre ciencia y filosofía. La ontonomía se basa en el supuesto de que el universo es un todo, de que hay una relación interna y constitutiva entre todas y cada una de las cosas de la realidad, que nada está desconectado y que el desarrollo de un ser no se realiza a expensas de otro. La *ontonomía* es sensible a

las peculiaridades y propiedades de cada ser o clase de seres, sin absolutizar sus propiedades como si fueran las únicas, como si cada esfera de la existencia fuera auto normativa y patrona de su propio destino. Pretende superar los conceptos de autonomía y heteronomía, que aplicados a distintas ramas del saber han provocado una dicotomía que se da en muchas dimensiones de la realidad.

Este concepto lo aplica a las diversas ramas del saber, de la cultura, de la filosofía, de la religión, y de la espiritualidad. Así, pone en conexión ontonomía con la *vía media* que propone Buddha y que él denomina *ontonómica* para liberar al hombre, tanto de un Dios exterior, heteronomía divina, como de la absolutización de lo humano, autonomía del ser humano, que le convierte en esclavo de sí mismo. Emplea su visión *ontonómica* en la relación filosofía y religión, también aplica el orden *ontonómico* a la inter-in-dependencia de los grados de conocimiento, y lo mismo a la relación entre culto y secularización. Pone en conexión su visión *ontonómica* con la intuición cosmoteándrica, así las tres dimensiones de la realidad, Dios, Mundo, Hombre están conectadas, inter relacionadas mediante una conexión *ontonómica*, constitutiva del propio orden de lo real

Unidos al concepto de ontonomía Raimon Panikkar sitúa los de relatividad radical e interdependencia. Porque pretende proponer la relación como nuevo fundamento para explicar la realidad. Aplicando ambos conceptos a la relación que los seres tienen en el orden del universo y de toda la realidad. También por la palabra participación pretende expresar una visión cosmológica que contempla la interdependencia, la interpenetración de todas las cosas y la relación mutua con la estructura más profunda de la realidad. Panikkar, en su discurso intelectual, establece la existencia de una relación entre los seres y la ayuda mutua que se prestan para alcanzar su fin, lo cual implica que hay un orden universal entre los seres, lo que permite la colaboración y la cooperación universal. Esta concepción entra de lleno en la esfera religiosa y la aplica a la relación de los seres con Dios. Incluso Panikkar llega a decir que Dios es la relación misma, es decir la relatividad radical, la dimensión no dualista. Lo divino no es una dimensión de la realidad sino la correlación recíproca de todas las cosas entre sí. Su objetivo es desontologizar a Dios y destacar el

carácter de relación constitutiva de todo con todo. Panikkar prefiere el término relatividad frente al de relación, porque quiere destacar que no se trata de una simple entidad relacionar, sino de una relatividad constitutiva de la divinidad. Y como es una relatividad de todo lo real Panikkar la denomina radical. En síntesis lo expresa con la frase: “todo está relacionado con todo”. Ello tiene como fin superar los dualismos. Así, la relación entre los seres no solo es poliédrica, sino que es radical, es decir que ningún ser es explicado por un número limitado de relaciones. Por ello, Panikkar enuncia que la relatividad radical es la apertura constitutiva de todo el universo en todas sus relaciones.

Esta experiencia es aplicable al hombre. El ser humano no se basta a sí mismo necesita de la divinidad, ya que necesita apoyarse en otro para subsistir. Es la experiencia de la contingencia humana, el no bastarnos a nosotros mismos, el no ser autosuficientes, en no encontrar en nosotros mismos el origen de nuestra existencia, es la necesidad que tenemos de apoyarnos en otro para subsistir. Panikkar encuentra en esta contingencia el inicio de la sabiduría, de la humildad y de la filosofía. Es decir, para hacer filosofía hace falta una experiencia espiritual fundamentada en la humildad y en la contingencia. Panikkar considera que el inicio de la experiencia de la relatividad radical empieza por la contingencia. A esta experiencia la denomina intuición de la radicalidad divina, porque equivale al descubrimiento de una raíz última en el fondo de nuestro ser, aquello más genuino y profundo de nosotros mismos.

También aplica su concepto de relatividad radical a la concepción de la Trinidad cristiana y llega a lo que él denomina trinidad radical. En la que Dios, Hombre y Mundo están relacionados entre sí de modo semejante a como lo están el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo en el seno de la Trinidad cristiana. Esta es la base de su intuición cosmoteándrica, por la que lo divino, lo humano y lo terreno son las tres dimensiones que constituyen lo real. En ella la relatividad radical permanece en el fondo de la conciencia cosmoteándrica y es lo que Panikkar llama Ritmo del Ser. Es decir, lo Divino, lo Humano y lo Cósmico están interconectados e interrelacionados. Panikkar lo denomina interdependencia o también inter-in-dependencia. Esta

expresión filosófica de la inter-in-dependencia, viene inspirada en la *perichôrêsis* trinitaria cristiana, en la *pratīyasamutpāda* budhista y en el karma hindú. Una de las consecuencias más interesantes de la interdependencia en el pensamiento de Raimon Panikkar es la aplicación al pluralismo cultural, filosófico y espiritual. Así, el pluralismo se convierte en la expresión vital, espiritual y existencial de la ontonomía y de la interdependencia, y nos plantea el problema cómo vivir en medio de una realidad que está llena de diferentes opciones

Como ya hemos dicho, los conceptos de relatividad radical y de interdependencia están profundamente unidos al budhista de *pratīyasamutpāda*. Y que él traduce como relatividad radical. Para Panikkar la *pratīyasamutpāda* es la esencia de la iluminación de Buddha, en la que intuye el cosmos en su devenir y en su conexión mutua, ve la dependencia de unas cosas para con las otras y, por tanto, descubre la ausencia de cualquier independencia, ve la concatenación de todo lo que existe y su relación esencial. Ve la permanencia de la impermanencia. Esta intuición está fuera del alcance de cualquier razonamiento, y tan solo puede ser captada por una visión mística e inefable. Es una visión unitaria de todo el cosmos en la que se ve todo en una intuición unitaria que muestra la concatenación de todo. Esta intuición del *pratīyasamutpāda* es de carácter eminentemente religioso y místico, pero tiene implicaciones filosóficas a la hora de explicar la realidad. Es la *vía media*, la doctrina intermedia que evita los dos extremos del ser y del no-ser. Lo cual significa que no hay ni monismo, ni dualismo. Para Buddha la única explicación y fundamentación posible de la realidad es el *pratīyasamutpāda*. Panikkar lo aplica a su visión cosmoteándrica en la que todo es relación y *pratīyasamutpāda*. De este modo, esta relación incluye a Dios, al Hombre y al Mundo

Junto a todo lo anteriormente referido nos encontramos con la intuición *Advaita*, que cruza todo su pensamiento, y se convierte en el elemento más importante del mismo. Es equivalente a los conceptos de ontonomía, interdependencia, relatividad radical, *pratīyasamutpāda* e intuición cosmoteándrica. Es un concepto de profundo calado espiritual y filosófico. Panikkar dirá que es intuición espiritual que ve

la realidad última de forma ni monista ni dualista. Consiste en reconocer que no existe dualidad entre el mundo y lo divino, ya que el problema de la unidad y de la multiplicidad es propio de la razón dialéctica y no se aplica al reino de la realidad última. Panikkar asume el *advaita* como una solución intermedia entre el monismo y el dualismo, que en su opinión, han sido el cáncer de gran parte de la filosofía occidental. Por ello la piedra angular de la verdadera metafísica es la síntesis armoniosa de ambas perspectivas. Panikkar sugiere que la Trinidad y el *advaita* son dos nombres para este “camino del medio”. El *advaita* es la superación dualista al introducir el amor en el nivel último de la realidad. La razón sola no puede alcanzar o lograr la intuición *advaita*, ya que la estructura a-dualista de la realidad se abre solo ante un conocimiento amoroso. Así, Panikkar prefiere traducir *advaita* por a-dualidad, ya que el *advaita* no es negativo sino privativo, no es la negación de la dualidad sino su ausencia. El *advaita* ayuda a superar la diferencia entre lo femenino y lo masculino, entre el Mundo y Dios, y entre las distintas religiones. La intuición *advaita* hace relación al conocimiento espiritual que lleva a captar la relación antes de captar el objeto que se desea conocer, es decir es consciente de la relación antes de las cosas relacionadas, y que Panikkar ubica en el tercer ojo. Es una experiencia espiritual, que no puede ser comunicada ni expresa por palabras, conceptos o pensamientos. Las actitudes fundamentales del *advaita* serán el silencio, el abandono, la conformidad total, el desapego absoluto. Solamente es captado por los místicos, y nos permite entrar en este nivel de la consciencia individual en la que se percibe la conciencia formando parte de la realidad última.

Dos son las implicaciones de los conceptos reseñados anteriormente y que son expresión de la relación entre filosofía y espiritualidad y a los cuales Panikkar aplica su: ontonomía, relatividad radical e interdependencia, *pratīyasamutpāda* y *advaita*. Son la Secularidad Sagrada y la Ecosofía. Con el concepto de Secularidad Sagrada, Panikkar introduce en la Filosofía de la Religión una nueva concepción de lo sagrado y de lo profano, y los pone en una nueva conexión, al entender que el pensamiento occidental ha sufrido un proceso de fragmentación que ha conducido a un dualismo entre lo

humano y lo divino; lo terreno y lo celestial; lo sagrado y lo profano. Panikkar establece una relación entre mundo cristiano y secularidad. Ya que los cristianos se encuentran en el mundo y han de darle un sentido cristiano a la vida corriente y concreta. Desarrolla los conceptos de secularización y secularismo para poder explicar mejor el de secularidad. El término secularidad, una expresión que representa la convicción de que el *saeculum* pertenece a la esfera última de la realidad. El *saeculum* es la triada: tiempo, espacio y materia que unida a la vida humana constituye una dimensión definitiva y esencial de la realidad. Al mismo tiempo, la secularidad no es ni dualista ni monista, sino que implica una visión *advaita* o no dualista de lo real. El *saeculum* se encarna en la *quaternitas perfecta*, que las diversas tradiciones occidentales y orientales han usado para expresar la cuádruple identidad del ser humano.

Por otra parte, lo sagrado sirve de mediador entre la esfera humana y el reino divino, lo misterioso, lo trascendente y se transmite por la conciencia humana. Así, la secularidad es sagrada cuando sirve de mediadora entre lo divino y lo humano, y no se encierra en sí misma, cuando presenta un carácter de ultimidad y es capaz de hacer desaparecer el abismo que existe en lo divino y lo humano. La Secularidad Sagrada reacciona en contra de la dicotomía que plantean las cosmovisiones dualistas: tiempo ahora y eternidad después, tierra debajo y cielo encima, creación aquí y creador allí, desdicha en este mundo y felicidad en el venidero, supera el dualismo sin caer en el monismo, distingue pero no separa. Panikkar aplica la idea de La Secularidad Sagrada a todas las religiones pero su objetivo no es ser una doctrina que vaya a reemplazar a las mismas religiones. Es una actitud nueva dentro de las mismas tradiciones religiosas, incluso las religiones pueden integrar esta visión secular sin perder su propia identidad o sus riquezas culturales. La Secularidad Sagrada es la expresión de su *kosmología cosmoteándrica*, una concepción panikkariana que tiene pretensiones de salvación para alcanzar la plenitud del hombre, por tanto la Secularidad Sagrada, en el pensamiento de Raimon Panikkar, tiene como consecuencia la aparición de una espiritualidad y mística secular.

Otra de las consecuencias del pensamiento de Raimon Panikkar es la Ecosofía. Con este concepto quiere exponer la sabiduría espiritual de la tierra, mucho más allá de una ecología entendida como ciencia de la tierra. Acuña el término Ecosofía para corregir y superar el de ecología. La Ecosofía es la sabiduría de la tierra, no una visión más o menos convincente de lo que es la tierra, sino más bien la sabiduría de la misma tierra que el hombre recoge cuando entra en comunión con ella. Es afirmar que la tierra es sabia, que posee una sabiduría, y que el ser humano es el portador de esta sabiduría. Aquí la Ecosofía es donde se encuentra en perfecta conexión con la visión cosmoteándrica. Una nueva relación con las cosas materiales. No podemos hablar de un Hombre separado de Dios y del Cosmos, ya que las tres realidades están inmersas en una misma aventura, la de la existencia y la vida, en la que el destino de la tierra depende del hombre, y el destino del hombre depende de Dios. La Ecosofía hunde sus raíces en la concepción espiritual que Panikkar realiza de la tierra. Por ello, la Ecosofía como toda sabiduría tiene tanto que ver con nuestra sensibilidad como con nuestro intelecto, ya que el amor a las realidades materiales no es el resultado del orden de nuestro intelecto sino que es un movimiento espontáneo de nuestro ser. Algunos pretenden ver el orden material únicamente como un ámbito para extraer recursos, y no como una realidad viva, en cambio para Panikkar la tierra tiene una vida propia que no es la vegetal ni la animal. La Ecosofía es también invitación a la mística, pero una mística cosmoteándrica insertada en el planteamiento panikkariano de la realidad. Un Mundo que está en comunión con Dios y con el Hombre conformando los tres una relación advaítica. Todo lo dicho nos da una visión armónica del pensamiento filosófico, teológico y espiritual de Raimon Panikkar.

Pero Panikkar va mucho más allá en su planteamiento intelectual y en su deseo de poner todo en relación por medio de todo lo anteriormente referido. La consecuencia del pluralismo, la interculturalidad, la intuición cosmoteándrica, la ontonomía, la interdependencia, la relatividad radical, la trinidad radical, la *pratīyasamutpāda* y el *advaita* serán una mística y espiritualidad cosmoteándrica, o también podemos decir que una verdadera mística y

espiritualidad cosmoteándrica hacen posible todo lo anterior, ya que en el pensamiento panikkariano todo está interconectado. La mística y espiritualidad cosmoteándrica son el fruto de la relación entre la filosofía y la espiritualidad de Raimon Panikkar.

Panikkar dirá que necesitamos de la mística cosmoteándrica para llegar de verdad a lo que es la realidad. Y la mística cosmoteándrica está en relación con la nueva inocencia, que es una verdadera actitud espiritual pero también filosófica. La mística hace surgir la nueva inocencia. La nueva inocencia llega después de la primera inocencia que se había perdido por aceptar un conocimiento desvinculado del amor y por una falta de respeto al misterio. Así, para Panikkar la nueva inocencia no se fía de la razón. En la forma tradicional es la fe la que nos salva, es la que nos resucita y da la vida eterna, la que nos permite comer del árbol de la vida. No significa menospreciar la razón o quitarle importancia, sino que es no poner en ella nuestra confianza y abrir el tercer ojo. Lo cual solo es posible con un corazón puro y no en el puro conocimiento, por ello, esa pureza requiere la transparencia del intelecto. Solamente un corazón puro puede ser espontáneo, solo quien no busca puede ser libre, solo quien ha purificado su mente puede superar lo mental. Es decir la nueva inocencia, tal como la concibe Panikkar, surge después de haber disuelto la pregunta y lo que ello significa. Lo que conduce a la ignorancia. Para Panikkar es necesaria una *metanoia* un cambio radical de mente, de cuerpo y de espíritu que pueden salir a solucionar los problemas del hombre moderno. Una metanoia que está más allá de lo mental pero sin negarlo.

La nueva inocencia hace posible y es consecuencia de la adoración de un Dios vivo y sin ídolos. La guía del hombre no puede ser la razón, sino que ha de ser el amor, pero como el motor, como auto-energía del ser, que es la vida misma. La nueva inocencia es una vida nueva. La nueva inocencia es el tercer ojo pero que tiene en cuanta los otros dos. Así, el tercer ojo no puede funcionar sin el ojo de los sentidos o sin el ojo de la inteligencia. Necesita que los tres ojos cooperen en armonía, en una armonía adulista. De este modo, la nueva inocencia va unida a la experiencia cósmica de la realidad y a su visión cosmoteándrica.

Como ya hemos observada unida a la nueva inocencia está la experiencia mística que Raimon Panikkar considera la verdadera visión de la realidad. Pero una mística cosmoteándrica, consecuencia de su intuición cosmoteándrica. La cual difiere de la visión tradicional, que considera la mística como una dimensión de la vida espiritual. Aunque en Panikkar tiene mucho de implicación filosófica, su objetivo es superar filosofía y espiritualidad, pero teniéndolas en cuenta, para buscar una nueva concepción y experiencia de la realidad. La mística requiere una cierta madurez, y es más fácil llegar a ella en el crepúsculo de la vida, cuando lo que se ha hecho queda atrás. La experiencia mística es fruto del ser y no del hacer. Lo importante no es lo que se ha hecho sino lo que se ha sido. Ello quedará expresado en la primacía del amor. La mística es la tercera dimensión ya que la dimensión de los sentidos y la dimensión de la razón no captan la totalidad de la realidad. Un concepto de realidad que Panikkar asimila con el de Vida. Para Panikkar la mística es la experiencia de la Vida, o también una experiencia plena de la Vida, o una experiencia integral de toda la Vida, que tiene en cuenta toda la realidad. Lo que engarza perfectamente con su visión armónica y cosmoteándrica de la realidad, en la que se comprende lo divino, lo material y lo humano.

Panikkar afirma que solo la visión mística nos abre a la tercera dimensión de la realidad y nos cura de la reinante epidemia de superficialidad. El místico es el que es capaz de llegar a la plenitud de la realidad, a experimentarla en su totalidad. Sólo el místico puede conservar la integridad de su ser, porque se halla en comunión con toda la realidad. Solamente el místico establece un contacto pleno con la realidad, ya que es capaz de captar la realidad, en sí misma y más allá de las cosas concretas. Tener abierto nuestro tercer ojo y llegar a la mística nos posibilita deshacernos de todos nuestros absolutismos y de nuestras convicciones más profundas, lo que nos abre a la interculturalidad. De este modo, Panikkar pone en contacto su visión mística con los planteamientos de la filosofía intercultural y del pluralismo que expone en su pensamiento. Es una experiencia *advaita*. Esta intuición *advaita* soluciona muchos de los problemas planteados por la filosofía, y la pretensión de que sea la evidencia racional el criterio último y único de verdad.

En la experiencia mística completa es indispensable tanto la experiencia sensible como la inteligible. Vivir esta triple experiencia como un todo armónico es indispensable para llegar a la plenitud del hombre. Todo lo anterior lleva a decir a Panikkar que la experiencia mística tiene relación directa con la totalidad de la condición humana. Incluso llega a afirmar que en la crisis del mundo moderno, que cada vez se agudiza más, solamente el místico sobrevivirá. Por ello, establece una serie de axiomas que se aplican a la crisis del mundo moderno: Hay que restablecer la armonía, el equilibrio, vía media en la dicotomía que muchas veces se establece entre cielo y tierra, realidad y apariencia, otra vida y esta. La crisis de la filosofía se debe a la pérdida del sentido místico de la existencia. La crisis de la religión en el mundo contemporáneo se debe a la pérdida del sentido místico de la propia religión. La crisis de la ética es fundamentarla sociológicamente sin atreverse a buscar su fundamento en la realidad antropológica del hombre. Hay una función política de la mística que influye en los problemas sociales y económicos. La ecosofía es la experiencia mística de lo material en general y de la Tierra en particular. La experiencia mística nos ayuda a restaurar la separación entre conocimiento y amor.

Panikkar dirá que la mística no es el privilegio de unos pocos ya que pertenece a la misma naturaleza del hombre. La mística nos invita a participar conscientemente en la aventura de la realidad. Pero captamos la realidad a través de un triple conocimiento: sentidos, razón y espíritu, recibido en el campo de la consciencia. Pero la experiencia mística no es traducible al campo de la consciencia, lo que nos lleva a hablar como hablan los místicos de la nada, de la vacuidad, concluye diciendo que lo místico es inefable.

Como consecuencia de la asimilación de los diversos conceptos y dimensiones de su pensamiento como son: pluralismo, interculturalidad, ontonomía, interdependencia, relatividad radical, trinidad radical, intuición cosmoteándrica, *pratīyasamutpāda* y *advaita*, surge para Raimon Panikkar una espiritualidad cosmoteándrica. Concebida como una realidad integradora, como una vida en la que teoría y praxis forman un todo armónico, en la que ninguna de las dos prevalece sobre la otra. Y cuyo el objetivo no es

reemplazar la espiritualidad tradicional sino complementarla. No es una espiritualidad confesional ni sincretista, es el fundamento de toda espiritualidad humana. Por ello, puede ser vivida y aplicada a cualquier confesión religiosa o cultural. Panikkar expresa su espiritualidad cosmoteándrica en nueve *sûtra*: 1. El primado de la Vida. La experiencia cosmoteándrica fundamental es la experiencia de la Vida. 2. La Vida como tiempo del Ser. 3. El Ser como manifestación de la Palabra. 4. La Palabra como sonido del silencio. 5. El Silencio como apertura al Vacío. 6. El Vacío como espacio de la libertad de la Acción. 7. La Acción como descubrimiento del Mundo. 8. El Mundo como lugar del Hombre. 9. El Hombre como partícipe de lo Divino.

Después Panikkar expone las líneas maestras de esta espiritualidad aunque forman una unidad: 1. La visión cosmoteándrica debe de emerger espontáneamente para lo cual hace falta una nueva inocencia. 2. Esta espontaneidad supone la independencia frente a hipótesis filosóficas y científicas. 3. La tierra no es ni inferior ni superior al hombre. 4. Nuestra relación con la tierra forma parte de nuestra autocomprensión. 5. Con este tipo de espiritualidad se supera la ideología panmonetaria, en la que se vive para tener dinero que genera poder y capacidad de consumo. 6. Esta espiritualidad supera la dicotomía entre el llamado misticismo natural como forma inferior de unión con el Mundo o con el Ser, y el misticismo teísta como forma de unión superior con Dios. 7. La espiritualidad cosmoteándrica sanará las heridas abiertas en el hombre moderno: el abismo entre lo material y lo espiritual, entre lo sagrado y lo profano, lo interior y lo exterior, lo temporal y lo eterno. 8. La espiritualidad cosmoteándrica afirma el valor de lo espaciotemporal de la realidad pero no a costa de la dimensión divina. 9. La espiritualidad cosmoteándrica es el fruto de la experiencia *advaita* o trinitaria. Este *advaita* o adualidad no es ni monista ni dualista.

Así, la espiritualidad cosmoteándrica es la religión que nos permite llegar de modo natural a la comunión con lo divino, con los hombres y con la materia, y es para Panikkar la forma de religiosidad más simple y antigua de la humanidad. Y se vive esta espiritualidad viviendo la vida en plenitud, porque entonces se descubre la Vida en la vida. Es una espiritualidad que está emergiendo por todas partes, y

como experiencia personal debe ser reforzada con la vida en el peregrinaje por el campo de la realidad. La espiritualidad cosmoteándrica es la implicación espiritual de toda la visión filosófica de Raimon Panikkar en donde se aplican sus grandes conceptos e intuiciones filosóficas y espirituales de su pensamiento.

Por último exponemos la persona que mejor vive o experimenta la espiritualidad cosmoteándrica así como todo lo anteriormente expuesto. Y en el pensamiento de Panikkar es el monje. Pero entendido como un arquetipo humano al que todos pueden acceder, y no como el monje visto en su sentido tradicional, aunque tiene en cuenta a éste. Es el ideal del hombre místico, contemplativo y sabio. Así, la vida monástica no sería un estado religioso sino una dimensión constitutiva de la vida, que se podría aplicar a cualquier ser humano. Y los monasterios no serían ya el lugar en el que viven los monjes, sino la escuela en donde los hombres se forman, el lugar en el cual los maestros imparten las directrices concretas de la vida. Panikkar asume el ideal monacal como arquetipo humano que desde siempre ha querido superar la banalidad de la existencia. Es el ideal de un hombre integral y cuyo objetivo es la reconstrucción del hombre completo.

Panikkar considera fundamental superar el momento que está viviendo la humanidad y transformar la cultura dominante. No es una cuestión ética o moral, es algo más profundo de la existencia humana. El monje intenta tener experiencia de sí mismo, porque el que se conoce a sí mismo conoce a Dios y todas las cosas desde esa experiencia. Tres son las ideas para poder llegar a una vida más humana: 1. Lo primero necesario es el silencio. Descubrir la centralidad y el valor del silencio que no es una huida del mundo. 2. El segundo la especialización moderna ha conducido a la fragmentación del conocimiento y por ello es necesario buscar la armonía. 3. Un tercer aspecto es el ecumenismo ecuménico. Un concepto o ideal de monje que sea común a muchas y diversas tradiciones religiosas y culturales.

Raimon Panikkar entiende por monje a la persona que aspira a alcanzar el fin último de la vida con todo su ser, renunciando a todo lo que no es necesario, es decir, centrándose en este objetivo. Y descarta

otros esfuerzos por la perfección o la salvación. El monje desea ser liberado de este proceso y por ello renuncia al fruto de sus acciones. Así, en muchas tradiciones se ha visto en el monje el modelo de hombre perfecto, como la figura más alta en la escala de valores. Panikkar denomina *humanum* a este núcleo de humanidad que puede ser realizada de tantas maneras como seres humanos hay. Cada ser humano tiene que conquistar lo *humanum* de forma única y personal. Así, la religión es el camino hacia lo *humanum*. El monje se convierte en el arquetipo en donde se puede expresar la dimensión de este *humanum*, de modo, que todo ser humano tiene potencialmente la posibilidad de realizar tal manifestación.

El concepto de vida monástica en Raimon Panikkar es profundamente antropológico y profundamente humano. No es para una élite, para un grupo o religión, es una vida que se ofrece a todos. En lo más profundo todos somos monjes y hemos de desarrollar esta dimensión de la propia vida. El monje es el arquetipo universal humano que todos hemos de vivir y experimentar. Un ideal que monje que puede ser alcanzado mediante la integración y la armonización en todas las culturas, ideologías y concepciones del mundo

De este modo, Raimon Panikkar pone en conexión todos los elementos de su pensamiento, los relaciona como se relaciona toda la realidad. Filosofía y espiritualidad están en una profunda relación en su pensamiento, no se puede entender la una sin la otra. No se puede hacer filosofía sin espiritualidad, y espiritualidad sin filosofía. Todo forma parte de un engranaje armónico que es la realidad, incluidas las ciencias y las experiencias espirituales y místicas.



BIBLIOGRAFÍA

1. Obras de Raimon Panikkar

PANIKKAR, R., *F.H. Jacobi y la filosofía del sentimiento*, Sapientia, La Plata (Buenos Aires) 1948, 61 págs.

-----, *Unas consideraciones sobre las reuniones internacionales de católicos*, "Arbor" 72 (1951) 369-371.

-----, *Prólogo*, en J. GUITTON, *La Virgen María*, Rialp, Madrid 1952, 7-48.

-----, *Prólogo*, en G. THIBON, *El pan de cada día*, Rialp, Madrid 1952, 9-21.

-----, *Le concept d'Ontonomie*, en *Actes du XIe Congrès International de Philosophie*, vol. III, E. Neuvelarts, Louvain 1953, 182-188.

-----, *La India. Gente, cultura, creencias*, Rialp, Madrid 1960, 138 págs.

-----, *Ontonomía de la Ciencia*, Editorial Gredos, Madrid 1961, 371 págs.

-----, *Patriotismo y Cristiandad*, Rialp, Madrid 1961, 168 págs.

-----, *La misa como "consecratio temporis". La Tempiternidad*, en *Sanctum Sacrificum. V Congreso Eucarístico Nacional*, EDELAC, Zaragoza 1961, 75-93 y 239-241.

-----, *Forme e crisi della spiritualità contemporanea*, "Studi Cattolici" 33 (1962) 9-23.

-----, *Espíritu religioso del pueblo castellano*, “Nuestro Tiempo” 111 (1963) 223-236.

-----, *Sugerencias para una Teofísica*, “Civiltà delle Macchine, 5 (1963) 3-7.

-----, *Visión de síntesis del universo*, en *Humanismo y Cruz*, Rialp, Madrid 1963, 9-60.

-----, *El intelecto y su praxis*, en *Humanismo y Cruz*, Rialp, Madrid 1963, 61-76.

-----, *Libertad de pensamiento*, en *Humanismo y Cruz*, Rialp, Madrid 1963, 77-89.

-----, *Sobre la teología y la universidad*, en *Humanismo y Cruz*, Rialp, Madrid 1963, 90-111.

-----, *Sobre el sentido cristiano de la vida. Realismo y microdoxia*, en *Humanismo y Cruz*, Rialp, Madrid 1963, 112-121.

-----, *Sobre el sentido cristiano de la vida. Su aspecto paradigmático en los primeros cristianos*, en *Humanismo y Cruz*, Rialp, Madrid 1963, 121-152.

-----, *Sobre el sentido cristiano de la vida. La acción misionera*, en *Humanismo y Cruz*, Rialp, Madrid 1963, 153-162.

-----, *Sobre el sentido cristiano de la vida. “Extra Ecclesiam nulla salus”*, en *Humanismo y Cruz*, Rialp, Madrid 1963, 163-177.

-----, *La superación del Humanismo*, en *Humanismo y Cruz*, Rialp, Madrid 1963, 178-253.

-----, *“De Deo abscondito”*, en *Humanismo y Cruz*, Rialp, Madrid 1963, 254-290.

-----, *Cristiandad y Cruz*, en *Humanismo y Cruz*, Rialp, Madrid 1963, 291-334.

-----, *La Eucaristía y la Resurrección de la Carne*, en *Humanismo y Cruz*, Rialp, Madrid 1963, 335-252.

-----, *Technique et temps: La Technochronie*, en *Tecnica e Casistica. Tecnica, Escatologia e Casistica*, CEDAM, Padova 1964, 1995-221.

-----, *Los dioses y el Señor*, Editorial Columba, Buenos Aires 1967, 149 págs.

-----, *Técnica y tiempo*, Editorial Columba, Buenos Aires 1967, 71 págs.

-----, *Algunos aspectos de la espiritualidad hindú*, en *Historia de la Espiritualidad, IV, Espiritualidades no cristianas*, JUAN FLORS. Editor, Barcelona 1969, 431-542.

-----, *El Silencio del Dios*, Guadiana de Publicaciones, Madrid 1970, 314 págs.

-----, *Fe y Creencia sobre la experiencia multirreligiosa. Un fragmento autobiográfico objetivado*, en *Homenaje a Xavier Zubiri, t.II*, Editorial Moneda y Crédito, Madrid 1970, 433-459.

-----, *Buddhismo e Ateismo*, en *L'Ateismo Contemporaneo, vol. IV, Il Cristianesimo di fronte all'ateismo*, Società Editrice Internazionale, Turín 1970, 449-476.

-----, *El Cristo desconocido del hinduismo*, Marova-Fontanella, Madrid 1970, 206 págs.

-----, *Algunos aspectos fenomenológicos de la espiritualidad hindú actual*, en *Misterio y Revelación. Hinduismo y Cristianismo: Encuentro de dos culturas*, Ediciones Marova, Madrid 1971, 25-49.

-----, *Necesidad de una nueva orientación de la filosofía india*, en *Misterio y Revelación. Hinduismo y Cristianismo: Encuentro de dos culturas*, Ediciones Marova, Madrid 1971, 51-82.

-----, *La creación en la metafísica india*, en *Misterio y Revelación. Hinduismo y Cristianismo: Encuentro de dos culturas*, Ediciones Marova, Madrid 1971, 83-109.

-----, *La crisis de la filosofía india*, en *Misterio y Revelación. Hinduismo y Cristianismo: Encuentro de dos culturas*, Ediciones Marova, Madrid 1971, 111-136.

-----, *El lugar de la Sagrada Escritura en el Cristianismo*, en *Misterio y Revelación. Hinduismo y Cristianismo: Encuentro de dos culturas*, Ediciones Marova, Madrid 1971, 139-145.

-----, *La integración teológica del pensamiento indio*, en *Misterio y Revelación. Hinduismo y Cristianismo: Encuentro de dos culturas*, Ediciones Marova, Madrid 1971, 147-153.

-----, *Meditación sobre Melquisedec*, en *Misterio y Revelación. Hinduismo y Cristianismo: Encuentro de dos culturas*, Ediciones Marova, Madrid 1971, 155-170.

-----, *La relación de los cristianos con el medio ambiente no-cristiano*, en *Misterio y Revelación. Hinduismo y Cristianismo: Encuentro de dos culturas*, Ediciones Marova, Madrid 1971, 173-205.

-----, *La fenomenología existencial de la verdad*, en *Misterio y Revelación. Hinduismo y Cristianismo: Encuentro de dos culturas*, Ediciones Marova, Madrid 1971, 207-248.

-----, *Cometas. Fragmentos de un diario espiritual de la postguerra*, Euramérica, Madrid 1972, 318 págs.

-----, *El concepto de Naturaleza. Análisis histórico y metafísico de un concepto*, CSIC, Madrid 1972², 362 págs.

-----, *Salvation in Christ: Concreteness and Universality. The Supernatural*, CA (Privately published), Santa Barbara. California 1972, 81 págs.

-----, *Apologie de la scolastique*, Diogenes 83 (1973) 105-118.

-----, *El presente tempiterno. Una apostilla a la historia de la salvación y a la teología de la salvación*, en *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1975, 133-175.

-----, *El diálogo interno. La insuficiencia de la llamada "Epoche" fenomenológica en el encuentro religioso*, "Salmanticensis" 2 (1975) 349-358.

-----, *The vedic experience Mantramanjari. An anthology of the vedas for modern man contemporary celebration*, Darton. Longman and Todd, Londres 1977, 937 págs.

-----, *The intrareligious dialogue*, Paulist press, New York 1978, 104 págs.

-----, *Culto y secularización. Apuntes para una antropología litúrgica*, Ediciones Marova, Madrid 1979, 162 págs.

-----, *Tiempo e historia en la tradición India*, en *Las culturas y el tiempo*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1979, 67-88.

-----, *La filosofía como estilo de Vida*, "Anthropos" 53-54 (1985) 12-15.

-----, *Reflexiones autobiográficas*, "Anthropos" 53-54 (1985) 22-23.

-----, *Espiritualidad hindú*, "Anthropos" 53-54 (1985) 49-54.

-----, *Encuentro de culturas*, "Anthropos" 53-54 (1985) 55-57.

-----, *Introducción a la teofísica*, "Anthropos" 53-54 (1985) 57-58.

-----, *Tempiternidad*, "Anthropos" 53-54 (1985) 58-62.

-----, *El agua y la muerte. Reflexión intercultural sobre una metáfora*, "Anthropos" 53-54 (1985) 62-72.

-----, *Análisis temático. Panikkar, R., Myth, Faith and Hermeneutics. Una respuesta que puede no corresponder con la responsabilidad del patrocinador*, "Anthropos" 53-54 (1985) 99-101.

-----, *La Joia pascual*, Publicaciones Abadía de Montserrat, Barcelona 1988, 59 págs.

-----, *La Trinidad y la experiencia religiosa*, Ediciones Obelisco, Barcelona 1989, 124 págs.

-----, *Autoconciencia cristiana y religiones*, en *Fe cristiana y Sociedad moderna*. 26, Ediciones SM, Madrid 1989, 199-257.

-----, *¿Dónde está el fulcro de la filosofía comparativa?*, en *Sobre el Diálogo Intercultural*, Editorial San Esteban, Salamanca 1990, 71-94.

-----, *Espiritualitat i mitjans de comunicació*, "Qüestions de vida cristiana" 154 (1990) 66-72.

-----, *Ecosofía*, "Qüestions de vida cristiana" 158 (1991) 66-79.

-----, *L'albada de la cristiania*, "Qüestions de vida cristiana" 161 (1992) 34-44.

-----, *La transformación de la misión cristiana en diálogo*, en *Pliegos de encuentro islamo-cristiano*, 15. *El diálogo interreligioso*, Darek-Nyumba, Madrid 1992, 38 págs.

-----, *L'encontre planetari entre els pobles, tot un repte*, en M. GUZZI, *Albada d'un món nou*, Barcelona 1993, 19-40.

-----, *La nueva inocencia*, en *La nueva inocencia*, Editorial Verbo Divino, Estella 1993, 39-62.

-----, *La intuición cosmoteándrica*, en *La nueva inocencia*, Editorial Verbo Divino, Estella 1993, 53-62.

-----, *El espíritu contemplativo: un desafío a la modernidad*, en *La nueva inocencia*, Editorial Verbo Divino, Estella 1993, 63-83.

-----, *El espejismo del futuro*, en *La nueva inocencia*, Editorial Verbo Divino, Estella 1993, 84-95.

-----, *Humor y lenguaje*, en *La nueva inocencia*, Editorial Verbo Divino, Estella 1993, 96-106.

-----, *La trampa del bilinguismo*, en *La nueva inocencia*, Editorial Verbo Divino, Estella 1993, 107-110.

-----, *El tecnocentrismo. Algunas tesis sobre tecnología*, en *La nueva inocencia*, Editorial Verbo Divino, Estella 1993, 111-129.

-----, *La injusticia en el mundo no nos deja indiferentes*, en *La nueva inocencia*, Editorial Verbo Divino, Estella 1993, 130-139.

-----, *La pena de muerte y la guerra*, en *La nueva inocencia*, Editorial Verbo Divino, Estella 1993, 140-142.

-----, *El porqué de una fiesta mayor*, en *La nueva inocencia*, Editorial Verbo Divino, Estella 1993, 143-144.

-----, *El Hombre y su miedo*, en *La nueva inocencia*, Editorial Verbo Divino, Estella 1993, 145-158.

-----, *Carta desde el monte Athos*, en *La nueva inocencia*, Editorial Verbo Divino, Estella 1993, 161-168.

-----, *El Cristo cósmico. Un aspecto olvidado del catolicismo moderno: la conciencia cósmica*, en *La nueva inocencia*, Editorial Verbo Divino, Estella 1993, 169-181.

-----, *Mi testimonio de fe*, en *La nueva inocencia*, Editorial Verbo Divino, Estella 1993, 182-184.

-----, *La plegaria de nuestro ser*, en *La nueva inocencia*, Editorial Verbo Divino, Estella 1993, 185-189.

-----, *Religión y mundo moderno*, en *La nueva inocencia*, Editorial Verbo Divino, Estella 1993, 190-194.

-----, *La problemática del “aggiornamento” monástico*, en *La nueva inocencia*, Editorial Verbo Divino, Estella 1993, 195-205.

-----, *Unicidad y monoteísmo*, en *La nueva inocencia*, Editorial Verbo Divino, Estella 1993, 206-210.

-----, *El retorno a la religión*, en *La nueva inocencia*, Editorial Verbo Divino, Estella 1993, 211-212.

-----, *El creyente*, en *La nueva inocencia*, Editorial Verbo Divino, Estella 1993, 213-216.

-----, *Despojarse del manto mediterráneo. El precio de la catolicidad del cristianismo*, en *La nueva inocencia*, Editorial Verbo Divino, Estella 1993, 217-219.

-----, *¿Qué quiere decir hoy confesarse cristiano?*, en *La nueva inocencia*, Editorial Verbo Divino, Estella 1993, 220-251.

-----, *Sobre la universalidad de la iglesia*, en *La nueva inocencia*, Editorial Verbo Divino, Estella 1993, 252-264.

-----, *El sueño de una iglesia india*, en *La nueva inocencia*, Editorial Verbo Divino, Estella 1993, 265-297.

-----, *Los demonios de Juan Pablo II*, en *La nueva inocencia*, Editorial Verbo Divino, Estella 1993, 298-300.

-----, *Una crítica intercultural a la teología de la liberación*, en *La nueva inocencia*, Editorial Verbo Divino, Estella 1993, 301-304.

-----, *El sermón de la montaña en el diálogo intrarreligioso*, en *La nueva inocencia*, Editorial Verbo Divino, Estella 1993, 307-308.

-----, *Una espiritualidad para nuestro tiempo*, en *La nueva inocencia*, Editorial Verbo Divino, Estella 1993, 309-319.

-----, *La apuesta de Pascal*, en *La nueva inocencia*, Editorial Verbo Divino, Estella 1993, 320-323.

-----, *La concordia religiosa según Ramón Llull*, en *La nueva inocencia*, Editorial Verbo Divino, Estella 1993, 338-350.

-----, *La interpelación de Asia al cristianismo*, en *La nueva inocencia*, Editorial Verbo Divino, Estella 1993, 351-374.

-----, *En Cristo no hay ni cristiano ni gentil*, en *La nueva inocencia*, Editorial Verbo Divino, Estella 1993, 375-398.

-----, *La paz política como objetivo religioso*, en *La nueva inocencia*, Editorial Verbo Divino, Estella 1993, 399-410.

-----, *Una nueva conciencia para una nueva humanidad*, en *La nueva inocencia*, Editorial Verbo Divino, Estella 1993, 411-419.

-----, *Paz y desarme cultural*, Sal Terrae, Santander 1993, 202 págs.

-----, *Religión (Diálogo intrarreligioso)*, en C. FLORISTÁN – J.J. TAMAYO (dirs.), *Conceptos Fundamentales del Cristianismo*, Editorial Trotta, Madrid 1993, 1144-1155.

-----, *La experiencia de Dios*, PPC, Madrid 1994, 96 págs.

-----, *El Cristo desconocido del hinduismo. Para una cristofanía ecuménica*, Grupo Libro, Madrid 1994, 224 págs.

-----, *Ecosofía. Para una espiritualidad de la tierra*, San Pablo, Madrid 1994, 182 págs.

-----, *Pensamiento científico y pensamiento cristiano*, Sal Terrae, Santander 1994, 40 págs.

-----, *Símbolo y simbolización. La diferencia simbólica. Para una lectura intercultural del símbolo*, en *Arquetipos y símbolos colectivos. Circulo de Eranos I*, Anthropos, Barcelona 1994, 383-413.

-----, *Introducción. La fascinación del budhismo*, en XIV Dalai Lama, *Sobre Medio Ambiente*, Icaria Editorial, Barcelona 1994, 7-23.

- , *Prólogo*, en *Upanisads*, Ediciones Siruela, Madrid 1995, 9-18.
- , *El espíritu del hinduismo*, “Religión y Cultura” 192 (1995) 21-32.
- , *Religión, Filosofía y Cultura*, “Ilu” 1 (1996) 125-148.
- , *El problema de la justicia en el diálogo hindú-cristiano*, en *Cristianisme i Justícia. Religions de la terra y sacralidad del pobre. Aportación al diálogo interreligioso*, Sal Terrae, Santander 1997, 107-134.
- , *Invitación a la sabiduría*, Espasa Calpe, Madrid 1998, 204 págs.
- , *La filosofía como estilo de vida*, en *Invitación a la sabiduría*, Espasa Calpe, Madrid 1998, 99-129.
- , *Trisangam: Jordán, Tíber y Ganges*, en *Invitación a la sabiduría*, Espasa Calpe, Madrid 1998, 131-194.
- , *La plenitud del hombre. Una cristofanía*, Ediciones Siruela, Madrid 1999, 281 págs.
- , *La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad*, Trotta, Madrid 1999, 188 págs.
- , *El espíritu de la política. Homo politicus*, Ediciones Península, Barcelona 1999, 219 págs.
- , *Antropofanía Intercultural*, “Thémata” 23 (1999) 19-30.
- , *Prólogo*, en *Rasa. El placer estético en la tradición India*, Indica Books, Varanasi 1999, 7-10.
- , *I Fondamenti della democrazia. Forza, debolezza, limite*, Edizioni Lavoro, Roma 2000, 52 págs.

-----, *El mundanal silencio*, Círculo de Lectores, Barcelona 2000, 192 págs.

-----, *La experiencia filosófica de la India*, Trotta, Madrid 2000, 191 págs.

-----, *Presentación*, en C. DRAGONETTI, *Dhammapada. La esencia de la sabiduría budhista*, Círculo de Lectores, Barcelona 2000, 7-12.

-----, *El toque contemplativo*, en *El árbol de la vida. La naturaleza en el arte y las tradiciones en la India*, Kairós, Barcelona 2001, 45-49.

-----, *Experiencia cristiana de Dios*, en *Iconos del misterio*, Ediciones Península, Barcelona 2001, 81-111.

-----, *La philosophia perennis e la perenne ricerca dell'uomo*, en P. SHERRARD, *Il peccato culturale dell'Occidente*, Sevitium Editrice, Milán 2001, 5-13.

-----, *La interpelación intercultural*, en *El Discurso Intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*, BIBLIOTECA NUEVA, Madrid 2002, 23-76.

-----, *¿Mística comparada?*, en *La mística en el siglo XXI*, Editorial Trotta, Madrid 2002, 223-230.

-----, *El talante contemplativo: un desafío a la modernidad*, "Cistercium" 228/229 (2002) 469-483.

-----, *Mort i Resurrecció de la Teologia*, Instituto Superior de Ciències Religioses, Vic 2003, 27 págs.

-----, *El diálogo indispensable. Paz entre las religiones*, Ediciones Península, Barcelona 2003, 92 págs.

-----, *Epíleg. Diàleg a diverses veus*, en I. BOADA (ed.), *La filosofía intercultural de Raimon Panikkar*, Pòrtic, Barcelona 2004, 153-163.

-----, *De la Mística. Experiencia plena de la Vida*, Herder, Barcelona 2005, 302 págs.

-----, *Espiritualidad Hindú, sanâtana dharma*, Kairós, Barcelona 2005, 419 págs.

-----, *El Silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, Siruela, Madrid 2005, 423 págs.

-----, *Filosofía y vida*, en *Claves de Hermeneútica. Para la filosofía, la cultura y la sociedad*, Universidad de Deusto, Bilbao 2005, 164-170.

-----, *Hacia una teología de la liberación intercultural e interreligiosa*, en J.J. TAMAYO – R. FORNET-BETANCOURT (ed.), *Interculturalidad, diálogo interreligioso y liberación*, Editorial Verbo Divino, Estella 2005, 61-68.

-----, *Entre Déu i el cosmos. Una visió a-dualista de la realitat*, Pagés editors, Lerida 2006, 246 págs.

-----, *Emanciparse de la ciencia*, en P. LANCEROS MÉNDEZ – A. ORTIZ OSÉS (coord.), *La interpretación del mundo. Cuestiones para el tercer milenio*, Anthropos, Madrid 2006, 53-76.

-----, *Contemplación*, en A. ORTIZ-OSÉS – P. LANCEROS (dirs.), *Diccionario de la Existencia*, Anthropos Editorial, Barcelona 2006, 98-99.

-----, *Nueve apuntes para una reflexión sobre la religión*, Quaderns de la Mediterrània 6 (2006) 67-70.

-----, *Introducción*, en *Mito, Fe y Hermenéutica*, Herder, Barcelona 2007, 25-39.

-----, *El silencio y la palabra. La sonrisa de Buddha*, en *Mito, Fe y Hermenéutica*, Herder, Barcelona 2007, 263-281.

-----, *El silencio de la palabra*, en *Mito, Fe y Hermenéutica*, Herder, Barcelona 2007, 283-296.

-----, *La tradición filosófica*, en *Mito, Fe y Hermenéutica*, Herder, Barcelona 2007, 349-363.

-----, *El Dios del ser y el ser de Dios. Religión y ateísmo*, en *Mito, Fe y Hermenéutica*, Herder, Barcelona 2007, 365-376.

-----, *Sobre L'Experiència mística nou sùtra*, en *Mística i diàleg interreligiós*, Editorial Fragmenta, Barcelona 2008², 19-45.

-----, *Prólogo*, en M. CABALLÉ, *La sabiduría de la no-dualidad. Una reflexión comparada entre Nisargadatta y Heidegger*, Kairós, Barcelona 2008, 812 págs

-----, *La puerta estrecha del conocimiento. Sentidos, Razón y Fe*, Herder, Madrid 2009, 206 págs.

-----, *Iniciación a los Vedas*, Fragmenta Editorial, Barcelona 2011, 98 págs.

-----, *Teologia della liberazione e liberazione della teología*, en J.M. VIGIL – L.E. TOMITA – M. BARROS (ed.), *Per i molti cammini di dio*, vol V. *Verso una teología pluralista, interreligiosa, laica, planetaria*, Pazzini Editore, Rimini 2012, 167-172.

-----, *L'Experiència Vèdica. Mantramañjarî. Antologia dels Veda per a l'home modern i la celebració contemporània*, Fragmenta Editorial, Barcelona 2014, 1135 págs.

-----, *Los estudios de religión*, en *La religión, el mundo y el cuerpo*, Herder, Barcelona 2014, 21-48.

-----, *Introducción*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, 1. Mística, plenitud de Vida*, Herder, Barcelona 2015, 19-30.

-----, *Relámpagos*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, 1. Mística, plenitud de Vida*, Herder, Barcelona 2015, 33-60.

-----, *La nueva inocencia*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, 1. Mística, plenitud de Vida*, Herder, Barcelona 2015, 61-74.

-----, *El espíritu contemplativo: Un desafío a la modernidad*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, 1. Mística, plenitud de Vida*, Herder, Barcelona 2015, 75-94.

-----, *La mirada inocente*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, 1. Mística, plenitud de Vida*, Herder, Barcelona 2015, 95-100.

-----, *Acción y contemplación como categorías de comprensión religiosa*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, 1. Mística, plenitud de Vida*, Herder, Barcelona 2015, 101-129.

-----, *Meditación sin objeto*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, 1. Mística, plenitud de Vida*, Herder, Barcelona 2015, 133-141.

-----, *El origen: El silencio*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, 1. Mística, plenitud de Vida*, Herder, Barcelona 2015, 143-169.

-----, *Tres ejemplos de santidad. Clara, Juan de la Cruz y Teresa de Ávila*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, 1. Mística, plenitud de Vida*, Herder, Barcelona 2015, 171-190.

-----, *La experiencia de la Vida. La mística*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, 1. Mística, plenitud de Vida*, Herder, Barcelona 2015, 193-416.

-----, *La experiencia suprema: las vías de Oriente y de Occidente*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, 1. Mística, plenitud de Vida*, Herder, Barcelona 2015, 417-452.

-----, *Iconos del Misterio*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, 2. Espiritualidad, el camino de la vida*, Herder, Barcelona 2015, 29-113.

-----, *Introducción. Camino espiritual cristiano*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, 2. Espiritualidad, el camino de la vida*, Herder, Barcelona 2015, 115-122.

-----, *El Gozo Pascual. El Camino espiritual cristiano*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, 2. Espiritualidad, el camino de la vida*, Herder, Barcelona 2015, 123-154.

-----, *La presencia de Dios. El Camino espiritual cristiano*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, 2. Espiritualidad, el camino de la vida*, Herder, Barcelona 2015, 155-169.

-----, *María. El Camino espiritual cristiano*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, 2. Espiritualidad, el camino de la vida*, Herder, Barcelona 2015, 115-201.

-----, *Elogio de la sencillez. El reto de descubrirse monje*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, 2. Espiritualidad, el camino de la vida*, Herder, Barcelona 2015, 205-389.

-----, *El monje según las escrituras del hinduismo*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, 2. Espiritualidad, el camino de la vida*, Herder, Barcelona 2015, 393-410.

-----, *Parivrâjaka: La tradición del monje en la India*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, 2. Espiritualidad, el camino de la vida*, Herder, Barcelona 2015, 411-421.

-----, *Carta a Abhiskâtânda sobre el monaquismo oriental y occidental*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, 2. Espiritualidad, el camino de la vida*, Herder, Barcelona 2015, 423-462.

-----, *Prólogo. Invitación a la Sabiduría*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, 2. Espiritualidad, el camino de la vida*, Herder, Barcelona 2015, 465-469.

-----, *Preparar una morada a la sabiduría. Invitación a la Sabiduría*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad, 2.*

Espiritualidad, el camino de la vida, Herder, Barcelona 2015, 471-495.

-----, *Quaternitas perfecta: La cuádruple naturaleza humana. Invitación a la Sabiduría*, en *Obras Completas, I. Mística y espiritualidad*, 2. *Espiritualidad, el camino de la vida*, Herder, Barcelona 2015, 497-543.

-----, *Religión y religiones*, en *Obras Completas, II. Religión y religiones*, Herder, Barcelona 2015, 31-237.

-----, *Meditación sobre Melquisedec*, en *Obras Completas, II. Religión y religiones*, Herder, Barcelona 2015, 241-263.

-----, *La armonía invisible: ¿Una teoría universal de la religión o una confianza cósmica en la realidad?*, en *Obras Completas, II. Religión y religiones*, Herder, Barcelona 2015, 265-323.

-----, *La religión del futuro o la crisis del concepto de "Religión". La religiosidad humana*, en *Obras Completas, II. Religión y religiones*, Herder, Barcelona 2015, 325-354.

-----, *Toda auténtica religión es camino de salvación*, en *Obras Completas, II. Religión y religiones*, Herder, Barcelona 2015, 355-367.

-----, *Novenario sobre Dios*, en *Obras Completas, II. Religión y religiones*, Herder, Barcelona 2015, 369-375.

-----, *¿Existen religiones anónimas? El nombre y la cosa*, en *Obras Completas, II. Religión y religiones*, Herder, Barcelona 2015, 377-385.

-----, *Dios en las religiones*, en *Obras Completas, II. Religión y religiones*, Herder, Barcelona 2015, 387-396.

-----, *Aporías en la Filosofía Comparada de la Religión*, en *Obras Completas, II. Religión y religiones*, Herder, Barcelona 2015, 399-433.

-----, *La ambigüedad de la ciencia de las religiones comparadas. Noêma y Pisteuma*, en *Obras Completas, II. Religión y religiones*, Herder, Barcelona 2015, 435-445.

-----, *La Filosofía de la Religión en el encuentro contemporáneo de las culturas*, en *Obras Completas, II. Religión y religiones*, Herder, Barcelona 2015, 447-476.

-----, *El escándalo de las religiones*, en *Obras Completas, II. Religión y religiones*, Herder, Barcelona 2015, 477-488.

-----, *El estudio de las religiones*, en *Obras Completas, II. Religión y religiones*, Herder, Barcelona 2015, 491-515.

-----, *Reflexiones sobre Religión y Europa*, en *Obras Completas, II. Religión y religiones*, Herder, Barcelona 2015, 517-537.

-----, *Religión y Cuerpo*, en *Obras Completas, II. Religión y religiones*, Herder, Barcelona 2015, 539-579.

-----, *Medicina y Religión*, en *Obras Completas, II. Religión y religiones*, Herder, Barcelona 2015, 581-630.

-----, *Las religiones, llamadas a la conversión*, en *Obras Completas, II. Religión y religiones*, Herder, Barcelona 2015, 631-637.

-----, *Prólogo*, en M. CAVALLÉ, *La sabiduría de la no-dualidad. Una reflexión comparada entre Nisargadatta y Heidegger*, Kairós, Barcelona 2015², 17-19.

-----, *Introducción*, en *Obras Completas, VI. Culturas y religiones en diálogo, 1 Pluralismo e interculturalidad*, Herder, Barcelona 2016, 19-35.

-----, *El mito del pluralismo. La Torre de Babel. Una meditación sobre la no-violencia*, en *Obras Completas, VI. Culturas y religiones en diálogo, 1 Pluralismo e interculturalidad*, Herder, Barcelona 2016, 39-83.

-----, *El desafío del pluralismo*, en *Obras Completas, VI. Culturas y religiones en diálogo, 1 Pluralismo e interculturalidad*, Herder, Barcelona 2016, 85-111.

-----, *Identidad religiosa y pluralismo*, en *Obras Completas, VI. Culturas y religiones en diálogo, 1 Pluralismo e interculturalidad*, Herder, Barcelona 2016, 113-141.

-----, *Pluralismo religioso: El desafío metafísico*, en *Obras Completas, VI. Culturas y religiones en diálogo, 1 Pluralismo e interculturalidad*, Herder, Barcelona 2016, 143-165.

-----, *Evangelio y pluralidad cultural*, en *Obras Completas, VI. Culturas y religiones en diálogo, 1 Pluralismo e interculturalidad*, Herder, Barcelona 2016, 167-175.

-----, *Pluralismo, Tolerancia y Cristiandad*, en *Obras Completas, VI. Culturas y religiones en diálogo, 1 Pluralismo e interculturalidad*, Herder, Barcelona 2016, 177-204.

-----, *La interpelación del pluralismo religioso. Teología católica del Tercer Milenio*, en *Obras Completas, VI. Culturas y religiones en diálogo, 1 Pluralismo e interculturalidad*, Herder, Barcelona 2016, 205-220.

-----, *Algunas observaciones sobre sincretismo y eclecticismo en relación con el crecimiento de la consciencia humana*, en *Obras Completas, VI. Culturas y religiones en diálogo, 1 Pluralismo e interculturalidad*, Herder, Barcelona 2016, 221-238.

-----, *De una pluralidad de religiones a un pluralismo religioso*, en *Obras Completas, VI. Culturas y religiones en diálogo, 1 Pluralismo e interculturalidad*, Herder, Barcelona 2016, 239-248.

-----, *Ecumenismo ecuménico y crítico*, en *Obras Completas, VI. Culturas y religiones en diálogo, 1 Pluralismo e interculturalidad*, Herder, Barcelona 2016, 249-261.

-----, *Tres grandes interpelaciones de la interculturalidad*, en *Obras Completas*, VI. *Culturas y religiones en diálogo, 1 Pluralismo e interculturalidad*, Herder, Barcelona 2016, 265-284.

-----, *Antropofanía cultural*, en *Obras Completas*, VI. *Culturas y religiones en diálogo, 1 Pluralismo e interculturalidad*, Herder, Barcelona 2016, 285-300.

-----, *Hacia una teoría de la liberación intercultural e interreligiosa*, en *Obras Completas*, VI. *Culturas y religiones en diálogo, 1 Pluralismo e interculturalidad*, Herder, Barcelona 2016, 301-307.

-----, *Sol naciente y sol poniente*, en *Obras Completas*, VI. *Culturas y religiones en diálogo, 1 Pluralismo e interculturalidad*, Herder, Barcelona 2016, 309-324.

-----, *El otro forma parte de nosotros*, en *Obras Completas*, VI. *Culturas y religiones en diálogo, 1 Pluralismo e interculturalidad*, Herder, Barcelona 2016, 325-338.

-----, *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*, en *Obras Completas*, VI. *Culturas y religiones en diálogo, 1 Pluralismo e interculturalidad*, Herder, Barcelona 2016, 339-446.

-----, *La Divinidad*, en *Obras Completas*, VIII. *Visión trinitaria y cosmoteándrica: Dios-Hombre-Cosmos*, Herder, Barcelona 2016, 27-65.

-----, *Los rostros de Dios. Facies Deitatis*, en *Obras Completas*, VIII. *Visión trinitaria y cosmoteándrica: Dios-Hombre-Cosmos*, Herder, Barcelona 2016, 67-79.

-----, *La Trinidad. Una experiencia humana primordial*, en *Obras Completas*, VIII. *Visión trinitaria y cosmoteándrica: Dios-Hombre-Cosmos*, Herder, Barcelona 2016, 83-185.

-----, *El Hombre, un misterio trinitario*, en *Obras Completas, VIII. Visión trinitaria y cosmoteándrica: Dios-Hombre-Cosmos*, Herder, Barcelona 2016, 187-235.

-----, *Colligite Fragmenta. Por una integración de la realidad*, en *Obras Completas, VIII. Visión trinitaria y cosmoteándrica: Dios-Hombre-Cosmos*, Herder, Barcelona 2016, 237-363.

-----, *Aspectos de una espiritualidad cosmoteándrica*, en *Obras Completas, VIII. Visión trinitaria y cosmoteándrica: Dios-Hombre-Cosmos*, Herder, Barcelona 2016, 365-439.

-----, *El diálogo intrarreligioso*, en *Obras Completas, VI. Culturas y religiones en diálogo, 2. Diálogo intercultural e interreligioso*, Herder, Barcelona 2017, 29-179.

-----, *El diálogo intrarreligioso según Ramón Llull*, en *Obras Completas, VI. Culturas y religiones en diálogo, 2. Diálogo intercultural e interreligioso*, Herder, Barcelona 2017, 181-188.

-----, *Algunas observaciones sobre el diálogo interreligioso*, en *Obras Completas, VI. Culturas y religiones en diálogo, 2. Diálogo intercultural e interreligioso*, Herder, Barcelona 2017, 189-197.

-----, *El encuentro entre religiones es una necesidad vital*, en *Obras Completas, VI. Culturas y religiones en diálogo, 2. Diálogo intercultural e interreligioso*, Herder, Barcelona 2017, 203-244.

-----, *El diálogo humano en la inter-independencia religiosa*, en *Obras Completas, VI. Culturas y religiones en diálogo, 2. Diálogo intercultural e interreligioso*, Herder, Barcelona 2017, 245-251.

-----, *Para un diálogo de las civilizaciones*, en *Obras Completas, VI. Culturas y religiones en diálogo, 2. Diálogo intercultural e interreligioso*, Herder, Barcelona 2017, 253-268.

-----, *Diálogo budhista-cristiano. Sûnyatâ-Plêrôma: la respuesta budhista y la cristiana a la situación humana*, en *Obras Completas*,

VI. *Culturas y religiones en diálogo, 2. Diálogo intercultural e interreligioso*, Herder, Barcelona 2017, 271-296.

-----, *Diálogo hindú-cristiano. Advaita y Bhakti*, en *Obras Completas, VI. Culturas y religiones en diálogo, 2. Diálogo intercultural e interreligioso*, Herder, Barcelona 2017, 297-310.

-----, *Un desafío intercultural. Bhakti – Karunâ - Agapê*, en *Obras Completas, VI. Culturas y religiones en diálogo, 2. Diálogo intercultural e interreligioso*, Herder, Barcelona 2017, 311-324.

-----, *Ermeneutica della tradizione nell'induismo*, en *Induismo. Il dharma de la India, t.2*, Jaca Book, Milán 2017, 271-296.

-----, *Il fondamento del pluralismo ermeneutico nell'induismo*, en *Induismo. Il dharma de la India, t.2*, Jaca Book, Milán 2017, 371-390.

-----, *Il fragmento e la parte. Una riflessione indica*, en *Induismo. Il dharma de la India, t.2*, Jaca Book, Milán 2017, 391-398.

-----, *Il messaggio dell'India di ieri al mondo di oggi*, en *Induismo. Il dharma de la India, t.2*, Jaca Book, Milán 2017, 401-414.

-----, *La vitalità e il ruolo della filosofia indiana oggi*, en *Induismo. Il dharma de la India, t.2*, Jaca Book, Milán 2017, 415-430.

-----, *La sfida della modernità*, en *Induismo. Il dharma de la India, t.2*, Jaca Book, Milán 2017, 431-440.

-----, *Tolerancia, ideología y mito*, en *Obras Completas, IX. Misterio y hermenéutica, 1. Mito, símbolo y culto*, Herder, Barcelona 2018, 35-55.

-----, *Moralidad y mito. La moral del mito y el mito de la moral*, en *Obras Completas, IX. Misterio y hermenéutica, 1. Mito, símbolo y culto*, Herder, Barcelona 2018, 57-87.

-----, *El sentido del mito*, en *Obras Completas, IX. Misterio y hermenéutica, 1. Mito, símbolo y culto*, Herder, Barcelona 2018, 89-128.

-----, *Mythos y logos. Visión mitológica y visión racional del mundo*, en *Obras Completas, IX. Misterio y hermenéutica, 1. Mito, símbolo y culto*, Herder, Barcelona 2018, 129-145.

-----, *Un buen teólogo debe amar el mito*, en *Obras Completas, IX. Misterio y hermenéutica, 1. Mito, símbolo y culto*, Herder, Barcelona 2018, 147-152.

-----, *El mito de Prajâpati. La culpa originante o la inmólación creadora*, en *Obras Completas, IX. Misterio y hermenéutica, 1. Mito, símbolo y culto*, Herder, Barcelona 2018, 155-188.

-----, *Sunahsepa: un mito sobre la condición humana*, en *Obras Completas, IX. Misterio y hermenéutica, 1. Mito, símbolo y culto*, Herder, Barcelona 2018, 189-292.

-----, *Yama: El mito del hombre primordial*, en *Obras Completas, IX. Misterio y hermenéutica, 1. Mito, símbolo y culto*, Herder, Barcelona 2018, 293-305.

-----, *El mito del incesto como símbolo de redención en la India Védica*, en *Obras Completas, IX. Misterio y hermenéutica, 1. Mito, símbolo y culto*, Herder, Barcelona 2018, 307-324.

-----, *Símbolo y simbolización*, en *Obras Completas, IX. Misterio y hermenéutica, 1. Mito, símbolo y culto*, Herder, Barcelona 2018, 327-358.

-----, *Logomitia y pensamiento occidental*, en *Obras Completas, IX. Misterio y hermenéutica, 1. Mito, símbolo y culto*, Herder, Barcelona 2018, 359-373.

-----, *El símbolo del Karman. La ley del karman y la dimensión histórica del hombre*, en *Obras Completas, IX. Misterio y*

hermenéutica, 1. Mito, símbolo y culto, Herder, Barcelona 2018, 375-406.

-----, *La gota del agua. Una metáfora intercultural*, en *Obras Completas, IX. Misterio y hermenéutica, 1. Mito, símbolo y culto*, Herder, Barcelona 2018, 407-435.

-----, *Culto*, en *Obras Completas, IX. Misterio y hermenéutica, 1. Mito, símbolo y culto*, Herder, Barcelona 2018, 437-578.

-----, *La fe como dimensión constitutiva del hombre*, en *Obras Completas, IX. Misterio y hermenéutica, 2. Fe, hermenéutica y palabra*, Herder, Barcelona 2018, 29-81.

-----, *Testimonio y diálogo*, en *Obras Completas, IX. Misterio y hermenéutica, 2. Fe, hermenéutica y palabra*, Herder, Barcelona 2018, 83-110.

-----, *Mysterium*, en *Obras Completas, IX. Misterio y hermenéutica, 2. Fe, hermenéutica y palabra*, Herder, Barcelona 2018, 111-115.

-----, *Metateología como teología fundamental*, en *Obras Completas, IX. Misterio y hermenéutica, 2. Fe, hermenéutica y palabra*, Herder, Barcelona 2018, 119-133.

-----, *El sujeto de la infalibilidad. Solipsismo y verificación*, en *Obras Completas, IX. Misterio y hermenéutica, 2. Fe, hermenéutica y palabra*, Herder, Barcelona 2018, 135-166.

-----, *Hermeneútica de la libertad religiosa: La religión como libertad*, en *Obras Completas, IX. Misterio y hermenéutica, 2. Fe, hermenéutica y palabra*, Herder, Barcelona 2018, 167-215.

-----, *Hermenéutica de la religión comparada: Paradigmas y modelos*, en *Obras Completas, IX. Misterio y hermenéutica, 2. Fe, hermenéutica y palabra*, Herder, Barcelona 2018, 217-235.

-----, *Pluralismo filosófico y pluralidad de religiones*, en *Obras Completas, IX. Misterio y hermenéutica, 2. Fe, hermenéutica y palabra*, Herder, Barcelona 2018, 237-251.

-----, *La secularización de la hermenéutica. El caso de Cristo: Hijo del Hombre e Hijo de Dios*, en *Obras Completas, IX. Misterio y hermenéutica, 2. Fe, hermenéutica y palabra*, Herder, Barcelona 2018, 253-306.

-----, *La mentira. Experiencia psicoanalítica*, en *Obras Completas, IX. Misterio y hermenéutica, 2. Fe, hermenéutica y palabra*, Herder, Barcelona 2018, 307-327.

-----, *El espíritu de la palabra. I. El poder de la palabra*, en *Obras Completas, IX. Misterio y hermenéutica, 2. Fe, hermenéutica y palabra*, Herder, Barcelona 2018, 331-340.

-----, *El espíritu de la palabra. II. La palabra, creadora de la realidad*, en *Obras Completas, IX. Misterio y hermenéutica, 2. Fe, hermenéutica y palabra*, Herder, Barcelona 2018, 341-403.

-----, *El espíritu de la palabra. III. Palabras y términos*, en *Obras Completas, IX. Misterio y hermenéutica, 2. Fe, hermenéutica y palabra*, Herder, Barcelona 2018, 404-427.

-----, *El espíritu de la palabra. IV. ¿Las Palabras de las escritura son categorías religiosas universales? Lenguaje cristiano para el Tercer Milenio*, en *Obras Completas, IX. Misterio y hermenéutica, 2. Fe, hermenéutica y palabra*, Herder, Barcelona 2018, 428-450.

-----, *Tradición*, en *Obras Completas, IX. Misterio y hermenéutica, 2. Fe, hermenéutica y palabra*, Herder, Barcelona 2018, 451-455.

-----, *La triple intersubjetividad lingüística*, en *Obras Completas, IX. Misterio y hermenéutica, 2. Fe, hermenéutica y palabra*, Herder, Barcelona 2018, 457-474.

-----, *Panikkar per Panikkar*, Fragmenta Editorial, Barcelona 2018, 236 págs.

-----, *Il mistero del culto nell'induismo e nell cristianesimo*, en *Opera Omnia, Volume VII. Induismo e cristianismo*, Jaca Book, Milán 2018, 245-425.

-----, *Induismo e Cristo a confronto*, en *Opera Omnia, Volume VII. Induismo e cristianismo*, Jaca Book, Milán 2018, 445-454.

-----, *Ekklesia e Mandiram, due simboli della spiritualità umana*, en *Opera Omnia, Volume VII. Induismo e cristianismo*, Jaca Book, Milán 2018, 455-461.

-----, *Il volto deformato della Chiesa in India. Il dio dei poveri e i poveri di dio*, en *Opera Omnia, Volume VII. Induismo e cristianismo*, Jaca Book, Milán 2018, 463-473.

-----, *Il Una teología indico-cristiana del pluralismo religioso nella prospettiva dell'interculturazione*, en *Opera Omnia, Volume VII. Induismo e cristianismo*, Jaca Book, Milán 2018, 475-507.

-----, *La teologia indica. Un mutamento teologico*, en *Opera Omnia, Volume VII. Induismo e cristianismo*, Jaca Book, Milán 2018, 535-554.

-----, *La salvació en Crist: Concretesa i universalitat, el Transnom*, en *Opera Omnia, III. Cristianisme, 1. La tradició cristiana 1944-1977*, Fragmenta Editorial, Barcelona 2018, 361-438.

-----, *Super hanc petram. Dosprincipis eclesiològics: la pedra i les Claus*, en *Opera Omnia, III. Cristianisme, 1. La tradició cristiana 1944-1977*, Fragmenta Editorial, Barcelona 2018, 439-450.

-----, *La contribució del monaquisme cristià de l'Àsia a l'Església universal*, en *Opera Omnia, III. Cristianisme, 1. La tradició cristiana 1944-1977*, Fragmenta Editorial, Barcelona 2018, 491-505.

-----, *Ministeri social i ministerio de la Paraula i la pregària. Algunes consideracions des de la banda asiàtica*, en *Opera Omnia, III. Cristianisme, 1. La tradició cristiana 1944-1977*, Fragmenta Editorial, Barcelona 2018, 507-525.

-----, *Vuoto e pienezza nella tradizioni buddhista, hindû e cristiana. Sûnya – pûrna – Plêrôma*, en *Opera Omnia, Volume V. Buddhisimo*, Jaca Book, Milán 2019, 17-21.

-----, *Il destino della civiltà tecnológica: Un`antica legenda buddhista Romavisaya*, en *Opera Omnia, Volume V. Buddhisimo*, Jaca Book, Milán 2019, 23-41.

-----, *Prefacio*, en *Obras Completas, X. Filosofía y teología, 1. El ritmo del Ser. Las Gifford Lectures*, Herder, Barcelona 2019, 27-39.

-----, *Introducción*, en *Obras Completas, X. Filosofía y teología, 1. El ritmo del Ser. Las Gifford Lectures*, Herder, Barcelona 2019, 43-132.

-----, *El destino del Ser*, en *Obras Completas, X. Filosofía y teología, 1. El ritmo del Ser. Las Gifford Lectures*, Herder, Barcelona 2019, 133-213.

-----, *Respuestas antiguas*, en *Obras Completas, X. Filosofía y teología, 1. El ritmo del Ser. Las Gifford Lectures*, Herder, Barcelona 2019, 215-314.

-----, *La morada de lo divino*, en *Obras Completas, X. Filosofía y teología, 1. El ritmo del Ser. Las Gifford Lectures*, Herder, Barcelona 2019, 315-380.

-----, *El mito triádico*, en *Obras Completas, X. Filosofía y teología, 1. El ritmo del Ser. Las Gifford Lectures*, Herder, Barcelona 2019, 381-462.

-----, *La invariante teantropocósmica*, en *Obras Completas, X. Filosofía y teología, 1. El ritmo del Ser. Las Gifford Lectures*, Herder, Barcelona 2019, 463-552.

-----, *La dimensión divina*, en *Obras Completas, X. Filosofía y teología, 1. El ritmo del Ser. Las Gifford Lectures*, Herder, Barcelona 2019, 553-633.

-----, *El Mythos emergente*, en *Obras Completas, X. Filosofía y teología, 1. El ritmo del Ser. Las Gifford Lectures*, Herder, Barcelona 2019, 635-696.

-----, *El agua de la gota. Fragmentos de los diarios*, Herder, Barcelona 2019, 358 págs.

-----, *La experiencia védica*, en *Obras Completas, IV. Hinduismo, 1. La experiencia védica. Mantramañjari, Antología de los Veda para el hombre moderno y la celebración contemporánea*, Herder, Barcelona 2020, 1344 págs.

PANIKKAR, R. – BRISEBOIS, M., *La vocación humana es fundamentalmente religiosa. (Encuentro con Raimundo Panikkar)*, “Anthropos” 53-54 (1985) 16-22.

PANIKKAR, R. – CARRERA, M., *Peregrinación al Kailasa y al centro de sí*, Ediciones Luciérnaga, Barcelona 2009, 230 págs.

PANIKKAR, R. – CASTELLS, K., *Iconografía del Espacio Sagrado*, Graficas Pacific, Barcelona 2002, 216 págs.

PANIKKAR, R. – DÜRR, H.P., *L'amore fonte originaria dell'universo. Un dialogo su scienza della natura e religione*, Edizioni La parola, Roma 2010, 222 págs.

PANIKKAR, R. – VOLPINI, A., *Raimon Panikkar dialoga con Angela Volpini. Visione Mistica*, Jaca Book, Milán 2016, 74 págs.

PANIKKAR, R. – LAPIDE, P., *¿Hablamos del mismo Dios?*, Fragmenta Editorial, Barcelona 2018, 110 págs.

2. Estudios

ABULMALHAM, M., *Conversación con Raimon Panikkar*, en *Samâdhânam. Homenaje a Raimon Panikkar*, “Ilu” anejo VI (2001) 7-26.

ACHARUPARAMBIL, D., *Espiritualidad hinduista*, BAC, Madrid 1982, 290 págs.

AGÍS VILLAVERDE, M., *Mircea Eliade: una filosofía de lo sagrado*, Universidade, Servicio de Publicacións e intercambio Científico, Santiago de Compostela 1991, 169 págs.

-----, *Del símbolo a la metáfora. Introducción a la filosofía hermenéutica de Paul Ricoeur*, Universidade, Servicio de Publicacións e intercambio Científico, Santiago de Compostela 1995, 302 págs.

-----, *Caminos de conocimiento y de salvación en el pensamiento cristiano. En torno al binomio fe-razón*, “Compostellanum” 56 (2011) 809-815.

-----, *Anatomía do pensar. O discurso filosófico e a súa interpretación, vol. 1. O Discurso Filosófico*, Editorial Galaxia, Santiago de Compostela 2019, 644 págs.

-----, *Historia de la Hermenéutica. Devenir y actualidad de la filosofía de la interpretación*, Editorial Sindéresis, Madrid 2020, 547 págs (en prensa).

AGUD, A. y RUBIO, F. (ed.), *La ciencia del brahman. Once Upanisad antiguas*, Editorial Trotta, Madrid 2000, 332 págs.

AMATO, A., *Jesús. El Señor*, BAC, Madrid 1998, 568 págs.

ANDREU ALCINA, J., *El cercle de la saviesa: Ramon Llul i la mística sapiencial*, “Revista Catalana de Teologia” 40/2 (2015) 601-618.

ANGELATS I MORATÓ, J., *La intuició cosmoteàndrica: integració de la realitat*, "Qüestions de vida cristiana" 260 (2018) 39-51.

AQUILA, E. DELL', *El Dharma en el derecho tradicional de la India*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 1994, 148 págs.

ARNAU, J., *Antropología del budismo*, Kairós, Barcelona 2007, 246 págs.

AUBOYER, J., *La vida cotidiana en la India Antigua. Desde el siglo II a. de C. hasta el siglo VII d. de C.*, Librería Hachette, Buenos Aires 1961, 382 págs.

AUER, J., *Curso de Teología Dogmática, t. II, Dios, uno y trino*, Herder, Barcelona 1982, 622 págs.

-----, *Curso de Teología Dogmática, t. IV/1, Jesucristo, hijo de Dios e hijo de María*, Herder, Barcelona 1989, 546 págs.

BALTHASAR, H.U. VON, *El Evangelio como criterio y norma de toda espiritualidad en la Iglesia*, "Concilium" 9 (1965) 7-8.

-----, *Estados de vida del cristiano*, Ediciones Encuentro, Madrid 1994, 400 págs.

-----, *Teológica. I. Verdad del Mundo*, Ediciones Encuentro, Madrid 1997, 268 págs.

-----, *Quién es cristiano*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2000, 126 págs.

-----, *Meditar cristianamente*, Ediciones Encuentro, Madrid 2002, 78 págs.

-----, *Ensayos Teológicos II, Sponsa Verbi*, Ediciones Encuentro, Madrid 2001, 506 págs.

-----, *Ensayos Teológicos III, Spiritus Creator*, Ediciones Encuentro, Madrid 2004, 454 págs.

-----, *Sólo el amor es digno de fe*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2004, 142 págs.

BASSAS, A., *El matí amb Raimon Panikkar*, Edicions Proa, Barcelona 2008, 260 págs.

BEINERT, W. (dir.), *Diccionario de teología dogmática*, Herder, Barcelona 1990, 804 págs.

BELDA, J., *Contemplativos en medio del mundo*, en J.L. ILLANES (coord.), *Diccionario de san Josemaría Escrivá de Balaguer*, Ediciones Monte Carmelo, Burgos 2013, 265-267.

BERNARD, C.A., *Teología Espiritual. Hacía la plenitud de la vida en el Espíritu*, Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1997, 572 págs.

BEUCHOT, M., *Hermenéutica, analogía y símbolo*, Herder, Barcelona 2004, 192 págs.

BHIKKHU BODHI, *The Connected Discourses of the Buddha. A translation of the Samyutta Nikâya*, Wisdom Publications, Boston 2000, 2072 págs.

-----, *The Numerical Discourses of the Buddha. A Translation of the Anguttara Nikâya*, Wisdom Publications, Boston 2012, 1924 págs.

BHIKKHU ÑÂNAMOLI - BHIKKHU BODHI, *The Middle Length Discourses of the Buddha. A Translation of the Majjhima Nikâya*, Wisdom Publications, Boston 2015, 1420 págs.

BIELAWSKI, M., *Panikkar. Una Biografía*, Fragmenta Editorial, Barcelona 2014, 365 págs.

BOADA I SANMARTÍN, I., *Una alternativa al teísmo i al l'ateisme. A propòsit de "El Silenci de Déu" de R. Panikkar*, "Revista Catalana de Teologia" XXI/2 (1996) 423-435.

-----, *La mística segons Raimon Panikkar*, "Questions de vida cristiana" 221 (2006) 126-136.

-----, *Raimon Panikkar: un pensador per al canvi de paradigma?* en A. MONZON – J.A. MARTÍNEZ –E. BEA, *Colligite Fragmenta. Repensar la tradició cristiana en el món postmodern*, Universitat de València, València 2014, 125-142.

BONFILL GARCÍA, A., *L'adualitat en Raimon Panikkar*, “Qüestions de vida cristiana” 260 (2018) 103-114.

BORRRIELLO, L. – CARUANA, E. – GENIO, M.R. – SUFFI, N. (dirs.), *Diccionario de Mística*, San Pablo, Madrid 2002, 1786 págs.

BOSCH NAVARRO, J., *PANIKKAR, Raimon*, en *Diccionario de Teólogos/as Contemporáneos*, Editorial Monte Carmelo, Burgos 2004, 731-739.

BRUGGER, W., *Diccionario de Filosofía*, Herder, Barcelona 1994, 734 págs.

BUENAVENTURA (SAN), *Breviloquio*, en *Obras, I, Dios y las criaturas*, BAC, Madrid 2010³, 160-458.

CANELLA, A., *La prospettiva cosmoteandrica della Realtà di Raimon Panikkar*, Università di Padova, Padova 2001, 117 págs.

CAVALLÉ, M., *La sabiduría de la no-dualidad. Una reflexión comparada entre Nisargadatta y Heidegger*, Kairós, Barcelona 2015², 812 págs.

CABRIA ORTEGA, J.L., *Dios, palabra, realidad. Filosofía y teología al encuentro*, Ediciones Idea, Santa Cruz de Tenerife 2008, 326 págs.

CALABRESE, A., *Il diálogo intrareligioso nella filosofia di Raimon Panikkar*, Quaderni di studi. Istituto Superiore di Scienze Religiose, Lecce 2004.

-----, *La nozione di fede nella filosofia delle religioni di Raimon Panikkar*, “Religioni e società” 64 (2009) 79-90.

-----, *Il paradigma accogliente. La filosofia interculturale in Raimon Panikkar*, MIMESIS-CIRPIT, Milán 2012, 137 págs.

CALZA, S., *La Contemplazione. Via privilegiata al dialogo cristiano-induista. Sulle orme di J. Monchanin, H. Le Saux, R. Panikkar e B. Griffiths, Poline, Paoline*, Milán 2001, 368 págs.

CAPELLINI, M.R., *Sulle tracce del sogno dell'uomo. A colloquio con Raimon Panikkar tra tradizioni e pensiero contemporáneo*, MIMESIS-CIRPIT, Milán 2010, 174 págs.

CAPPS, W.H., *Toward a Christian Theology of the world's religions*, "Cross Currents" 29/2 (1979) 156-168.

CASCIARO RAMÍREZ, J.M^a., *Exégesis bíblica, hermenéutica y teología*, EUNSA, Pamplona 1983, 312 págs.

CASTRILLO AGUADO, T., *Jesuscristo Salvador. La persona, la doctrina y la obra del Redentor*, BAC, Madrid 1957, 520 págs.

Catecismo de la Iglesia Católica, Asociación de Editores del Catecismo, Bilbao 1993, 708 págs.

CHEVALIER, J. – GHEERBRANT, A., *Diccionario de los Símbolos*, Herder, Barcelona 2012, 1108 págs.

CHOZA, J., *RAIMON PANIKKAR, IN MEMORIAM*, "Thémata" 44 (2011) 605-612.

CIRLOT, V. – MELLONI, J. – TAMAYO, J.J. – SARANYANA, J.I., 2018, *el año Panikkar*, "El Ciervo" (2018) 16-19.

CODA, P., *Dios uno y trino. Revelación, experiencia y teología del Dios de los cristianos*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1993, 318 págs.

COLL, A. N., *L'eco del pensament de Raimon Panikkar: algunes pistes*, "Qüestions de vida cristiana" 260 (2018) 67-84.

COMTE-SPONVILLE, A., *El alma del ateísmo. Introducción a una espiritualidad sin Dios*, Paidós, Barcelona 2014, 216 págs.

CONGAR, Y., *El Espíritu Santo*, Herder, Barcelona 1991, 716 págs.

COOMARASWAMY, A.K., *Hinduismo y Budismo*, Paidós, Barcelona 1997, 126 págs.

-----, *El Vedânta y la tradición occidental*, Ediciones Siruela, Madrid 2001, 406 págs.

CORDOVILLA PÉREZ, A., *El ejercicio de la Teología*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2007, 286 págs.

-----, *En defensa de la Teología. Una ciencia entre la razón y el exceso*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2014, 286 págs.

-----, *El misterio de Dios trinitario. Dios-con-nosotros*, BAC, Madrid 2019, 560 págs.

COUSINS, E.H., *Introduction: The Panikkar Symposium at Santa Barbara*, "Cross Currents" 29/2 (1979) 131-134.

-----, *Raimundo Panikkar and the Christian systematic theology of the future*, "Cross Currents" 29/2 (1979) 141-155.

COWARD, H.G., *Panikkar's approach to interreligious dialogue*, "Cross Currents" 29/2 (1979) 183-192.

D`SA, F.X., *La consciència, el temps i la historia en l'obra de Raimon Panikkar*, en I. BOADA (ed.), *La filosofía intercultural de Raimon Panikkar*, Pòrtic, Barcelona 2004, 67-97.

-----, *Jñânesvara e Panikkar. Misticismo nello Jñânesvarî*, en M. CARRARA PAVAN (ed.), *I Mistici nelle grandi tradizioni. Omaggio a Raimon Panikkar*, Jaka Book, Milán 2009, 31-63.

DALAI LAMA, *El mundo del Buddhismo tibetano. Una visión general de su filosofía y su práctica*, Kairós, Barcelona 2008, 244 págs.

DALMAIS, I.H., *Análisis temático. Panikkar, R., Le Mystère dans l'hindouisme et le christianisme*, "Anthropos" 53-54 (1985) 101-102.

DASGUPTA, S.N., *La mística hindú*, Herder, Barcelona 2009, 148 págs.

DIEGO SÁNCHEZ, M., *Historia de la espiritualidad patristica*, EDE, Madrid 1992, 386 págs.

DRAGONETTI, C. (ed.), *Dhammapada. El camino del dharma*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires 1967, 248 págs.

DUMOULIN, H., *Encuentro con el budismo*, Herder, Barcelona 2009, 222 págs.

DUNN, J., *Jesús y el Espíritu. La experiencia carismática de Jesús y sus apóstoles*, Editorial Clie, Barcelona 2014, 600 págs.

DUPUIS, J., *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, Sal Terrae, Santander 2000, 632 págs.

DUQUOC, C., *Cristología. El Hombre Jesús*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1969, 452 págs.

EASTHAM, S., *Introducció. Una visita guiada pels tres mons de Raimon Panikkar*, en I. BOADA (ed.), *La filosofía intercultural de Raimon Panikkar*, Pòrtic, Barcelona 2004, 29-46.

-----, *The Three World of Raimon Panikkar, A Guided Tour*, en *Raimon Panikkar. His Legacy and Vision*, Somaiya Publications Pvt Ltd, Mumbai 2008, 89-116.

ELIADE, M., *Historia de las creencias y de las ideas religiosas, II, De Gautama Buda al triunfo del cristianismo*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1978, 636 págs.

-----, *Mito y realidad*, Guadarrama, Barcelona 1981, 232 págs.

-----, *Lo sagrado y lo profano*, Paidós, Barcelona 2017, 192 págs.

ESCOTO ERIÚGENA, J., *Sobre las Naturalezas (Periphyseon)*, EUNSA, Pamplona 2007, 835 págs.

ESCOBAR SORIANO, J. D., *El carácter absoluto de la revelación cristiana y el Cristo desconocido de las religiones según Raimon Panikkar*, “Diálogo Eecunénico” 99 (1996) 7-44.

-----, *La Teología de las Religiones y el Diálogo Interreligioso: antes y después del Concilio Vaticano II*, “Anales de Teología” 6 (2004) 25-35.

-----, *Teología de las religiones y diálogo interreligioso*, “Veritas” 14 (2006) 43-57.

ESCRIVA DE BALAGUER, J., *Amigos de Dios*, Rialp 1985, 469 págs.

-----, *Amar apasionadamente al mundo*, en *Conversaciones con Monseñor Escrivá de Balaguer*, Rialp, Madrid 1989, 233-247.

ESPINOSA ZARATE, Z., *Ciencia y fe, hacia un pensamiento integral: la propuesta de Raimon Panikkar*, “Veritas” 44 (2019) 117-141.

ESTRADA, J.A., *Dios en las tradiciones filosóficas. 2. De la muerte de Dios a la crisis del sujeto*, Editorial Trotta, Madrid 1996, 292 págs.

-----, *Dios en las tradiciones filosóficas. 1. Aporias y problemas de la teología natural*, Editorial Trotta, Madrid 1994, 262 págs.

-----, *Las muertes de Dios. Ateísmo y Espiritualidad*, Editorial Trotta, Madrid 2018, 216 págs.

FEINER, J. – LÖHRER, M., *MYSTERIUM SALUTIS. Manual de Teología como Historia de la Salvación, t. IV/2*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1984, 986 págs.

FERRATER MORA, J., *Diccionario de Filosofía, I*, Alianza Editorial, Madrid 1982, 1-882.

-----, *Diccionario de Filosofía, II*, Alianza Editorial, Madrid 1982, 883-1836.

-----, *Diccionario de Filosofía, IV*, Alianza Editorial, Madrid 1982, 2749-3589

FIORES, S. – GOFFI, T. – GUERRA, A. (dirs.), *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, San Pablo, Madrid 1991, 1988 págs.

FITIPALDI, S.E., *Análisis temático. Panikkar, R., Myth, Faith and Hermeneutics*, I, “Anthropos” 53-54 (1985) 95-97.

FONTAINE, J., *Isidoro de Sevilla. Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos*, Ediciones Encuentro, Madrid 2002, 464 págs.

FORNET-BETANCOURT, R., *Ciència, tecnologia i política en la filosofia de Panikkar*, en I. BOADA (ed.), *La filosofía intercultural de Raimon Panikkar*, Pòrtic, Barcelona 2004, 119-132

FRAILE, G., *Historia de la Filosofía, II (1º), El cristianismo y la filosofía patristica. Primera escolástica*, BAC, Madrid 1986, 569 págs.

GAMARRA, S., *Teología Espiritual*, BAC, Madrid 2004, 354 págs.

GARAZALBA, L., *La interpretación de los símbolos. Hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual*, Anthropos, Barcelona 1990, 206 págs.

GARCÍA, J.M., *Manual de Teología Espiritual. Epistemología e interdisciplinariedad*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2015, 478 págs.

GARCÍA CALDERÓN, V. (ed.), *Leyes de Manú. Instituciones religiosas y civiles de la India*, Ediciones Simbad, París 1924, 512 págs.

GARCÍA MOURELO, S., *Búsqueda de una espiritualidad sin Dios*, “Razón y Fe” 279 (2019) 311-322.

GHEERBRANT, A., *Cuatro*, en *Diccionario de los Símbolos*, Herder, Barcelona 1986, 380-384.

GLASENAPP, H. VON, *La filosofía de la India*, Biblioteca Nueva, Madrid 2007, 398 págs.

GÓMEZ, C.M., *La hermenéutica intercultural de Raimon Panikkar*, Franciscanum 164 (2015) 19-43.

GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Raíz de la esperanza*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1996, 542 págs.

-----, *La entraña del cristianismo*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1997, 952 págs.

-----, *Dios en la ciudad. Ciudadanía y Cristianía*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2013, 272 págs.

-----, *Cristianismo y mística*, Editorial Trotta, Madrid 2015, 358 págs.

-----, *Ciudadanía y Cristianía. Una lectura de nuestro tiempo*, Ediciones Encuentro, Madrid 2016, 348 págs.

-----, *Cristología*, BAC, Madrid 2017, 680 págs.

GONZÁLEZ-HABA, M., *Análisis temático. Panikkar, R., Misterio y Revelación - Panikkar, R., Cometas. Fragmentos de un diario espiritual de la posguerra*, "Anthropos" 53-54 (1985) 102-104.

GUNDISALVA, *El nuevo Siddhartha*, Ediciones Obelisco, Barcelona 1986, 216 págs.

HALL, G., *Hermenéutica intercultural i interreligiosa*, en I. BOADA (ed.), *La filosofía intercultural de Raimon Panikkar*, Pòrtic, Barcelona 2004, 133-152.

HAMMER, R., *Conceptos del hinduismo*, en *El mundo de las religiones*, Editorial Verbo Divino. Ediciones Paulinas, Madrid 1985, 189-196.

HANI, J., *Mitos, ritos y símbolos. Los caminos hacia lo invisible*, El barquero, Barcelona 2005², 506 págs.

HARVEY, P., *El budismo*, Cambridge University Press, Madrid 1998, 468 págs.

HEIDEGGER, M., *El Ser y El Tiempo*, Fondo de Cultura Económica, Madrid 1980, 478 págs.

HERNANDO GARCÍA, M.J., *¿Qué es el Nirvana? Diálogo entre budismo y cristianismo*, CCS, Madrid 2014, 158 págs.

-----, *El monacato budista y cristiano desde la perspectiva de Jesús López Gay*, Publicaciones Claretianas, Madrid 2015, 304 págs.

-----, *¿Es ateo y místico el budismo? Respuesta de H. de Lubac desde el diálogo budista-cristiano*, CCS, Madrid 2019, 252 págs.

HIRIYANNA, M., *Introducción a la filosofía de la India*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires 1960, 260 págs.

HOPKINGS, S., *El símbolo, la palabra y el mito del pluralismo. (Reflexiones sobre la metodología intercultural de R. Panikkar)*, "Anthropos" 53-54 (1985) 79-86.

HUGO DE SAN VICTOR, *Didascalion de studio legendi*, BAC, Madrid 2011, 330 págs.

HUMPHREYS, C., *The Wisdom of Buddhism*, Rider and Company, Londres 1970, 280 págs.

ISIDORO DE SEVILLA, *Etymologiae*, en J. OROZ RETA - M.A. MARCOS CASQUERO (eds.), *San Isidoro de Sevilla. Etimologías*, BAC, Madrid 2004, 262-1359.

IZQUIERDO, C. (dir.), *Diccionario de Teología*, EUNSA, Pamplona 2006, 1060 págs.

IZUTSU, T., *Hacia una filosofía del Budismo Zen*, Editorial Trotta, 222 págs.

JASPERS, K., *Los grandes filósofos. Los hombres decisivos: Sócrates, Buda, Confucio, Jesús*, Tecnos, Madrid 1993, 250 págs.

-----, *Los grandes filósofos. Los metafísicos que pensaron desde el origen: Anaximandro, Heráclito, Parménides, Plotino, Anselmo, Spinoza, Lao-tse, Nagarjuna*, Tecnos, Madrid 1998, 402 págs.

-----, *Los grandes maestros espirituales de Oriente y Occidente. Buda, Confucio, Lao-tse, Jesús, Nagarjuna, Agustín*, Tecnos, Madrid 2001, 250 págs.

JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*, Ciudad del Vaticano 1998.

KASPER, W., *El Dios de Jesucristo*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1994, 384 págs.

-----, *Jesús El Cristo*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1994, 350 págs.

KNITTER, P.F., *Análisis temático. Panikkar, R., Myth, Faith and Hermeneutics, II*, "Anthropos" 53-54 (1985) 97-98.

-----, *Sin Buda no podría ser cristiano*, Editorial Fragmenta, Barcelona 2016, 410 págs.

KÖNIG, F., *Cristo y las religiones de la Tierra, I*, BAC, Madrid 1960, 626 págs.

-----, *Cristo y las religiones de la Tierra, II*, BAC, Madrid 1960, 730 págs.

-----, *Cristo y las religiones de la Tierra, III*, BAC, Madrid 1960, 760 págs.

KÜNG, H., *El cristianismo y las grandes religiones. Hacia el diálogo con el islam, el hinduismo y el budismo*, Libros Europa, Madrid 1987, 538 págs.

LABOA, J.A., *Historia de la Iglesia Católica, V, Edad Contemporánea*, BAC, Madrid 1999, 554 págs.

LADARIA, L. F., *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2010, 610 págs.

LÓPEZ, D.S., *El Buddhismo. Introducción a su historia y sus enseñanzas*, Kairós, Barcelona 2009, 408 págs.

LÓPEZ DE LA OSA, J. R., *El concepto de política en Raimundo Panikkar*, en *Philosophia Pacis. Homenaje a Raimon Panikkar*, Editorial Símbolo, Madrid 1989, 383-401.

LÓPEZ GAY, J., *El Monacato Budista*, “Boletín de la Asociación Española de Orientalistas” 3 (1967) 93-119.

-----, *El Retiro en la Vida de los Monjes Budistas*, “Studia Missionalia” 6 (1970) 53-68.

-----, *La Ordenación o Profesión del Monje Budista*, “Boletín de la Asociación Española de Orientalistas” 8 (1972) 89-108.

-----, *La mística del budismo*, BAC, Madrid 1974, 282 págs.

-----, *La Oración en los Monjes Budistas*, “Boletín de la Asociación Española de Orientalistas” 18 (1982) 87-105.

-----, *El Bodhistava en los Sûtras del Mahâyâna*, “Boletín de la Asociación Española de Orientalistas” 22 (1986) 257-283.

LÓPEZ QUINTAS, A., *Filosofía Española Contemporánea. Temas y autores*, BAC, Madrid 1970, 432 págs.

LÓPEZ SALORT, D., *La naturaleza del budismo según Raimon Panikkar*, “Konvergencias” 4 (2014) 1-4.

LÓPEZ SAAVEDRA C.A., *Tempiternidad: una aproximación panikkariana a la relación a-dual entre tiempo y eternidad*, “Reflexiones Teológicas” 11 (2013) 37-47.

LOY, D., *No-dualidad*, Kairós, Barcelona 2010², 352 págs.

LUBAC, H. de, *Budismo y Cristianismo*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2006, 222 págs.

LUISE, R., *Raimon Panikkar. Profeta del dopodomani*, San Paolo, Milán 2011, 316 págs.

MAHADEVAN, T.M.P., *Invitación a la filosofía de la India*, Fondo de Cultura Económica, Mexico D.F. 1991, 238 págs.

MARCATO, L., *Le radici del diálogo. Filosofia e Teologia nel pensiero di Raimon Panikkar*, MIMESIS-CIRPIT, Milán 2017, 396 págs.

MARTIMORT, A.G., *La Iglesia en Oración*, Herder, Barcelona 1987³, 1240 págs.

MARTÍN, C. (ed.), *Conciencia y Realidad. Estudio sobre la metafísica advaita con la Mândûkya Upanisad, las Kârikâ de gaudapâda y comentarios de Sankara*, Editorial Trotta, Madrid 1998, 230 págs.

-----, *Bhagavad Gîtâ. Con los comentarios advaita de Sankara*, Editorial Trotta, Madrid 2000, 334 págs.

-----, *Brahma-Sûtras. Con los comentarios advaita de Sankara*, Editorial Trotta, Madrid 2000, 712 págs.

-----, *Upanisad. Con los comentarios advaita de Sankara*, Editorial Trotta, Madrid 2001, 268 págs.

-----, *Gran Upanisad del Bosque [Brihadâraryaka Upanisad]. Con los comentarios advaita de Sankara*, Editorial Trotta, Madrid 2002, 492 págs.

MARTÍN VELASCO, J., *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Editorial Trotta, Madrid 2003², 510 págs.

MAYORGA, F., *El ateísmo sagrado. Hacía una espiritualidad laica*, Kairós, Barcelona 2017, 256 págs.

MENACHERRY, C., *History, simbol and mith in the Christology of Raymond Panikkar*, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma 1990, 133 págs.

MELLONI RIBAS, X., *El Uno en lo Múltiple. Aproximación a la diversidad y unidad de las religiones*, Sal Terrae, Santander 2003, 398 págs.

-----, *Besllums de Raimon Panikkara través del seu diari*, “Qüestions de vida cristiana” 260 (2018) 85-102.

MERLO, V., *La dimensión índica del pensamiento de R. Panikkar: de la filosofía como descripción de ontofanías a la espiritualidad átmica*, en *Samâdhânam. Homenaje a Raimon Panikkar*, “Ilu” anejo VI (2001), 27-46.

-----, *La auto-luminosidad del Âtman. Aproximación al pensamiento hindú clásico*, Biblioteca Nueva, Madrid 2001, 222 págs.

-----, *La fascinación de Oriente. El silencio de la meditación*, Kairós, Barcelona 2002.

MESA, D., *Budismo. Historia y Doctrina, volumen I, Los orígenes del Budismo*, Miraguano Ediciones, Madrid 2005, 312 págs.

-----, *Budismo. Historia y Doctrina, volumen II, El Gran Vehículo Mahâyâna*, Miraguano Ediciones, Madrid 2007, 364 págs.

MEZA RUEDA, J.L., *La hermenéutica diatópica: un método para la teología de las religiones y el diálogo interreligioso*, “Reflexiones Teológicas” 1 (2007) 179-190.

-----, *La Antropología de Raimon Panikkar y su contribución a la antropología teológica cristiana*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá 2009, 549 págs.

-----, *El ser humano como realidad cosmoteándrica. Una contribución de Raimon Panikkar frente al dualismo antropológico*, “Cuestiones Teológicas” 36 (2009) 59-80.

-----, *Ecosofía: otra manera de comprender y vivir la relación hombre-mundo*, “Cuestiones Teológicas” 37 (2010) 119-144.

-----, *El silencio de Dios, El silencio del Buddha*, en *Budismo y Cristianismo en diálogo*, San Pablo, Bogotá 2018, 43-66.

MITRA, K., *Análisis temático. Panikkar, R., Myth, Faith and Hermeneutics, III*, “Anthropos” 53-54 (1985) 98.

MORA, J.M. – JAROCKA, L. (eds.), *El Rig Veda. Rgvedasamhitâ*, Editorial Diana, Mexico D.F. 1974, 370 págs.

MORENO VILLA, M. (dir.), *Diccionario de Pensamiento Contemporáneo*, San Pablo, Madrid 1997, 1278 págs.

MORETA, I., *Per què llegir Raimon Panikkar*, “Qüestions de vida cristiana” 260 (2018) 11-22.

MÜHLEN, H., *Espíritu, Carisma, Liberación. La renovación de la fe cristiana*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1974, 288 págs.

-----, *Experiencia social del Espíritu como respuesta a una doctrina unilateral sobre Dios*, en *Experiencia y Teología del Espíritu Santo*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1978, 339-363.

-----, *El Espíritu Santo en la Iglesia*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1998, 766 págs.

MÜLLER, G.L., *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, Herder, Barcelona 1998, 922 págs.

MÜLLER, M., *Introducción a la filosofía vedanta*, MRA, Barcelona 1997, 108 págs.

NELSON, B., *Intro A new science of civilizational analysis: A tribute to Panikkar*, “Cross Currents” 29/2 (1979) 135-140.

NICOLAU I COLL, A. – DUEÑAS, M., *Entrevista amb Raimon Panikkar*, en I. BOADA (ed.), *La filosofía intercultural de Raimon Panikkar*, Pòrtic, Barcelona 2004, 189-204.

Nuevo Misal del Vaticano II, Editorial Desclée de Brouwer y Mensajero, Madrid 1991, 2739 págs.

OCARIZ, F. – MATEO SECO, L.F. – RUESTRA, J.A., *El misterio de Jesucristo. Lecciones de Cristología y Soteriología*, EUNSA, Pamplona 1993, 490 págs.

OTT, L., *Manual de Teología Dogmática*, Herder, Barcelona 1986□, 750 págs.

PALMA, D. (ed.), *Upanisads*, Ediciones Siruela, Madrid 1995, 170 págs.

PARAIN, B. (ed.), *Historia de la Filosofía. El pensamiento prefilosófico y oriental. Egipto – Mesopotamia –Palestina – India – China*, Siglo XXI Editores, Madrid 1972, 392 págs.

PARAKRANABAHU, A., *El Sutra de Benarés. El primer discurso del Buddha. (Dhammacakkappavattana Sutta). Discurso de la Puesta en Movimiento de la Rueda de la Doctrina*, Kairós, Barcelona 2014, 248 págs.

PASCIAL, F.R., *IN MEMORIAM. Raimon Panikkar Alemany (1918-2010)*, “Cistercium” 255 (2010) 81-104.

PÉREZ PRIETO, V., *O pensamento Cristián é trinitario, simbólico e relacional*, “Encrucillada” 138 (2004) 42-55.

-----, *El pensamiento cristiano es trinitario, simbólico y relacional*, “Iglesia Viva” 223 (2005) 63-82.

-----, *Dios, Hombre, Mundo. La trinidad en Raimon Panikkar*, Herder, Barcelona 2008, 533 págs.

-----, *Más allá de la fragmentación de la teología, el saber y la vida: Raimon Panikkar*, Tirant Lo Blanch, Valencia 2008, 241 págs.

-----, *El pensamiento total y la teología ecuménica de Raimon Panikkar*, “Iglesia Viva” 237 (2009) 111-120.

-----, *Raimon Panikkar, sabio, maestro, amigo*, “Iglesia Viva” 243 (2010) 97-104.

-----, *A filosofía integradora e imperativa de Raimon Panikkar. Particularismo, universalidades e harmonia*, “Agora” 29/1 (2010) 113-126.

-----, *La búsqueda de la armonía en la diversidad. El diálogo ecuménico e interreligioso desde el Concilio Vaticano II*, Verbo Divino, Estella 2014, 207 págs.

PÉREZ PRIETO, V. – MEZA RUEDA, J.L., *Diccionario Panikkariano*, Herder, Barcelona 2016, 400 págs.

PÉREZ-SOBA, J.M., *El dolor y el sufrimiento en las grandes religiones*, “Crítica” 981 (2012) 46-51.

PEZZALI, A., *Manuale di Storia del Buddhismo*, EMI, Bolonia 1983, 440 págs.

PIÉ-NINOT, S., *La Teología Fundamental. “Dad razón de la esperanza” (1 Pe 3, 15)*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2009, 712 págs.

-----, *Eclesiología. Sacramentalidad de la comunidad cristiana*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2015, 670 págs.

-----, *Intuïció Theològica (Theos)*, “Ars Brevis” 24 (2018) 199-207.

PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid 2000, 572 págs.

PIGEM, J., *Interculturalidad, pluralismo radical y armonía invisible, en Samâdhânam. Homenaje a Raimon Panikkar*, “Ilu” anejo VI (2001) 117-131.

-----, *L'estructura trinitària de la realitat I la intuïció cosmoteàndrica*, en I. BOADA (ed.), *La filosofia intercultural de Raimon Panikkar*, Pòrtic, Barcelona 2004, 47-66.

-----, *El pensament de Raimon Panikkar. Interdependència, pluralisme, interculturalitat*, Institut d'Estudis Catalans, Barceona, 2007, 296 pàgs.

-----, *Philosophus Semper est laetus: da Ramon Llull a Raimon Panikkar*, en M. CARRARA PAVAN (ed.), *I Mistici nelle grandi tradizioni. Omaggio a Raimon Panikkar*, Jaka Book, Milán 2009, 101-112.

PIKAZA, X., *Enchiridion Trinitatis. Textos básicos sobre el Dios de los cristianos*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2005, 782 pàgs.

-----, *Trinidad. Itinerario de Dios al hombre*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2015, 608 pàgs.

-----, *Maragall, Panikkar Taylor i el misteri de la paraula*, "Qüestions de vida cristiana" 260 (2018) 23-37.

PINCKAERS, S., *La vida espiritual. Según san Pablo y Santo Tomás*, Edicep, Valencia 1995, 298 pàgs.

PRABHU, J. (ed.), *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*, Orbis Books, Maryknoll-New York 1996, 307 pàgs.

-----, *El pluralisme advàitic de Panikkar*, en I. BOADA (ed.), *La filosofia intercultural de Raimon Panikkar*, Pòrtic, Barcelona 2004, 99-117.

PUYOL RIEMBAU, O., *Diccionario sánscrito-español. Mitología, filosofía y yoga*, Herder, Barcelona 2019, 1434 pàgs.

QUILES, I., *Filosofía Budista*, Ediciones Troquel, Buenos Aires 1968, 526 pàgs.

RADHAKRISHNAN, *La concepción hindú de la vida*, Alianza Editorial, Madrid 1969, 178 pàgs.

RAHNER, K. (dir.), *Sacramentum Mundi. Enciclopedia Teológica, I*, Herder, Barcelona 1972, 987 col.

-----, *Sacramentum Mundi. Enciclopedia Teológica, II*, Herder, Barcelona 1972, 992 col.

-----, *Sacramentum Mundi. Enciclopedia Teológica, III*, Herder, Barcelona 1973, 981 col.

-----, *Sacramentum Mundi. Enciclopedia Teológica, V*, Herder, Barcelona 1974, 1079 col.

-----, *Sacramentum Mundi. Enciclopedia Teológica, VI*, Herder, Barcelona 1976, 1030 col.

-----, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Herder, Barcelona 1989, 536 págs.

-----, *El cristianismo y las religiones no cristianas*, en *Escritos de Teología*, V, Ediciones Cristiandad, Madrid 2003, 127-146.

-----, *Filosofía y teología*, en *Escritos de Teología*, VI, Ediciones Cristiandad, Madrid 2007, 83-93.

-----, *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*, Herder, Barcelona 2006, 252 págs.

RAMISCH, J.G., *Análisis temático. Panikkar, R., Myth, Faith and Hermeneutics, IV*, "Anthropos" 53-54 (1985) 98-99.

RAMOS GONZÁLEZ, A., *Ateísmo y Espiritualidad*, "Ilu" 21 (2016) 165-183.

RATZINGER, J., *Caminos de Jesucristo*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2004, 166 págs.

-----, *Convocados en el camino de la Fe*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2004, 390 págs.

-----, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2005, 238 págs.

-----, *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, Ediciones Encuentro, Madrid 2006, 34 págs.

RATZINGER, J., BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret*, Esfera de los Libros, Madrid 2007, 448 págs.

-----, *Jesús de Nazaret. Desde la Entrada en Jerusalén hasta la Resurrección*, Ediciones Encuentro, Madrid 2011, 396 págs.

-----, *La infancia de Jesús*, Editorial Planeta, Madrid 2012, 138 págs.

RATZINGER, J. – HABERMAS, J., *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, Ediciones Encuentro, Madrid 2006, 70 págs.

REQUESENS I PIQUER, J., *L'Alegria en Ramon Llul i Raimon Panikkar*, "Revista Catalana de Teologia" 38/2 (2013) 1133-1160.

RICARDO DE SAN VICTOR, *La Trinidad*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2015, 368 págs.

RIGOPOULOS, A., *Osservazioni sull'a-dualismo sankariano nel pensiero di Panikkar*, en M. CARRARA PAVAN (ed.), *I Mistici nelle grandi tradizioni. Omaggio a Raimon Panikkar*, Jaka Book, Milán 2009, 185-201.

ROSSI, A., *Una spiritualità per il nostro tempo*, en *Philosophia Pacis. Homenaje a Raimon Panikkar*, Editorial Símbolo, Madrid 1989, 501-510.

-----, *Pluralismo e armonía. Introduzione al pensiero di Raimon Panikkar*, Cittadella Editrice, Assisi 2011, 331 págs.

ROYO MARÍN, A., *Teología de la Perfección Cristiana*, BAC, Madrid 2001, 992 págs.

RUIZ CALDERÓN, J., *Breve historia del hinduismo. De los vedas al siglo XXI*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid 2008, 232 págs.

RUIZ SALVADOR, F., *Caminos del Espíritu. Compendio de teología espiritual*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 1991, 620 págs.

SAHAGÚN LUCAS, J., *Fenomenología y Filosofía de la religión*, BAC, Madrid 1999, 216 págs.

SÁNCHEZ NOGALES, J.L., *Cristianismo e hinduismo. Horizonte desde la ribera cristiana*, Desclée De Brouwer, Bilbao 2000, 426 págs

-----, *Aproximación a una teología de las religiones, II, Hinduismo. Budismo. Salvación en las tradiciones religiosas. El cristianismo y las religiones*, BAC, Madrid 2015, 980 págs.

SAVARI RAJ, A., *A New hermeneutic of reality. Raimon Panikkar's*, Universitat Bern 1998, 193 págs.

-----, *The End of Reality: Raimon Panikkar's Cosmotheandric Vision and Its Implications*, "Journal of Indian Council of Philosophical Research" 24 (2007) 131-154.

-----, *Ecosophical Justice: Ecology, Justice and Raimon Panikkar*, Capuchin Publication Trust, Darshan Research Series, Bangalore 2010, 215 págs.

SCHILLEBEECKX, E., *Jesús. La historia de un viviente*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1981, 692 págs.

SCHMAUS, M., *Teología Dogmática, I, La Trinidad de Dios*, Ediciones Rialp, Madrid 1960, 740 págs.

-----, *Teología Dogmática, III, Dios Redentor*, Ediciones Rialp, Madrid 1959, 506 págs.

SCHÜTZ, C., *Introducción a la Pneumatología*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1991, 352 págs.

SCHWEITER, A., *El Pensamiento de la India*, Fondo de Cultura Económica, México D.F. 1971, 236 págs.

SEPÚLVEDA PIZARRO, J., *Ecosofía: hacia una comprensión de la sabiduría de la tierra desde la noción de ritmo del ser de Raimon Panikkar*, “llu” 23 (2018) 263-278.

SERRA NARCISO, X., *La intuición advaita en Raimon Panikkar. Una experiencia intercultural*, en J.B. LLINARES – N. SÁNCHEZ DURÁ (eds.), *Filosofía de la Cultura. Actas del IV Congreso Internacional de Antropología Filosófica*, Servicio de Publicaciones, Valencia 2001, 581-589.

-----, *De Raimundo Pániker a Raimon Panikkar*, Serra d’or 666 (2015) 7-9.

SESBOÜÉ, B. (dir.), *Historia de los dogmas, I, El Dios de la salvación*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2004, 428 págs.

SLATER, P., *Hindu and Christian symbols in the work of R. Panikkar*, “Cross Currents” 29/2 (1979) 169-182.

SPIDLÍK, T., *La oración según la tradición del oriente cristiano*, Monte Carmelo, Burgos 2004, 586 págs.

-----, *El monacato en el oriente cristiano*, Monte Carmelo, Burgos 2004, 344 págs.

SMET, R., *Raimundo Panikkar, un profeta para nuestro tiempo*, “Anthropos” 53-54 (1985) 73-78.

SOLÉ-LERIS, A. – VÉLEZ DE CEA, A. (eds.), *Majjhima Nikâya. Los Sermones Medios del Buddha*, Kairós, Barcelona 2019, 436 págs.

TAMAYO, J.J., *Cincuenta intelectuales para una conciencia crítica*, Editorial Fragmenta, Barcelona 2013, 528 págs.

TANQUEREY, A., *Compendio de Teología Ascética y Mística*, Ediciones Palabra, Madrid 1990, 946 págs.

TESTÓN TURIEL, J.A., *El monacato en la diócesis de Astorga en los periodos antiguo y medieval. La Tebaida Berciana*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de León, León 2008, 636 págs.

-----, *La espiritualidad visigoda del siglo VII: san Isidoro de Sevilla y san Fructuoso de Braga*, “Teología Espiritual” 61 (2017) 195-230.

-----, *La comunicación humana en la Antropología Cosmoteándrica de Raimon Panikkar*, en J.M. CHILLÓN – A. MARTÍNEZ – P. FRONTELA (eds.), *Hombre y logos. Antropología y comunicación*, Editorial Fragua, Madrid 2019, 51-63.

-----, *El itinerario intelectual de Raimon Panikkar (1919-2010): teología, filosofía y espiritualidad*, “Compostellanum” 65 (2020) 349-395.

-----, *El Antropoceno en Raimon Panikkar: Ecosofía, “Anthropocenica”* 1 (2020) 41-53.

THEISSEN, G. – MERZ, A., *El Jesús histórico*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2000, 710 págs.

TILLICH, P., *Teología Sistemática, III, La Vida y El Espíritu. La Historia y El Reino de Dios*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2014, 520 págs.

TINEO TINEO, P. (ed.), *Agustín de Hipona, Confesiones*, Ciudad Nueva, Madrid 2003, 554 págs

TOLA, F. – DRAGONETTI, C., *Yogasûtras de Patañjali*, Barral Editores, Barcelona 1973, 252 págs.

-----, *Budismo Mahayana*, Editorial Kier, Buenos Aires 1980, 196 págs.

-----, *Filosofía y literatura de la India*, Editorial Kier, Buenos Aires 1983, 214 págs.

-----, *El Sûtra del Loto de la verdadera doctrina. Saddharmapundarikasûtra*, Asociación Latinoamericana de Estudios Budistas, México D.F. 1999, 556 págs.

-----, *La filosofía Yoga. Un camino místico universal*, Kairós, Barcelona 2006, 188 págs.

-----, *Udâna. La palabra del Buda*, Editorial Trotta, Madrid 2006, 182 págs.

-----, *Filosofía de la India. Del Veda al Vedânta. El sistema Sâmkhya. El mito de la oposición entre “pensamiento” indio y “filosofía” occidental*, Kairós, Barcelona 2008, 736 págs.

-----, *Diálogos mayores de Buda [Dîgha Nikâya]*, Editorial Trotta, Madrid 2010, 174 págs.

TOMÁS DE KEMPIS, *La Imitación de Cristo*, San Pablo, Madrid 1997, 316 págs.

TORRADEFLOT FREIXES, F., *Mística i diàleg interreligiós*, Editorial Fragmenta, Barcelona 2007, 285 págs.

-----, *El diàleg entre tradicions religioses i espirituals en Raimon Panikkar*, “Qüestions de vida cristiana” 260 (2018) 53-66.

TUCCI, G., *Historia de la Filosofía Hindú*, Editorial Luis Miracle, Barcelona 1974, 510 págs.

VACHON, R., R. Panikkar, *Philosophe de la paix*, en *Philosophia Pacis. Homenaje a Raimon Panikkar*, Editorial Símbolo, Madrid 1989, 239-245.

-----, *Pròleg. La filosofía intercultural, epifania d'esperança en un món ambivalent*, en I. BOADA (ed.), *La filosofía intercultural de Raimon Panikkar*, Pòrtic, Barcelona 2004, 17-27.

VALLESCAR PALANCA, D., *Cultura, multiculturalismo e interculturalidad. Hacia una racionalidad intercultural*, PS Editorial, Madrid 2000, 446 págs.

VALVERDE, C., *Génesis, estructura y crisis de la modernidad*, BAC, Madrid 1996, 382 págs.

VALVERDE CAMPOS, J.C., *De la ecología a la ecosofía. La intuición de Raimon Panikkar*, Herder, Barcelona 2020, 392 págs.

VATICANO II, *Documentos Conciliares Completos*, Editorial razón y Fe, Madrid 1967, 1540 págs.

VEGA, A., *Zen, mística y abstracción*, Editorial Trotta, Madrid 2002, 144 págs.

-----, *Mística y ateísmo en la era de la postsecularización: aproximación al pensamiento de Raimon Panikkar*, “Bandue” 6 (2012) 111-118.

VERGES, S., *Imagen del Espíritu de Jesús. Persona y Comunidad de Amor*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1977, 416 págs.

VERGÉS GIFRA, J. (ed.), *Raimon Panikkar. Intercultural and Interreligious Dialogue*, Documenta Universitaria, Girona 2017, 258 págs.

VERO TARCA, L., *Raimon Panikkar e la razionalità occidentale*, en M. CARRARA PAVAN (ed.), *I Mistici nelle grandi tradizioni. Omaggio a Raimon Panikkar*, Jaka Book, Milán 2009, 203-229.

VILANOVA, E., *Historia de la Teología Cristiana*, I, *De los orígenes al siglo XV*, Herder, Barcelona 1987, 1050 págs.

-----, *Historia de la Teología Cristiana*, III, *Siglos XVIII, XIX y XX*, Herder, Barcelona 1992, 1059 págs.

-----, *Prólogo*, en *La nueva inocencia*, Editorial Verbo Divino, Estella 1993, 9-24.

VILLANOVA, L., *Raimon Panikkar: Dal divino al sacro. Passi di un percorso possibile*, MIMESIS-CIRPIT, Milán 2015, 212 págs.

VOLPINI, A., *Visión Mística*, Luciérnaga, Barcelona 2019, 127 págs.

VYASA, *Los Vedas*, Bergua, Madrid 1988, 630 págs.

-----, *El Mahabharata*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2010, 400 págs.

WAAIJMAN, K., *Espiritualidad. Formas, fundamentos y métodos*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2011, 22-40.

WALSHE, M., *The Long Discourses of the Buddha. A Translation of the Dîgha Nikâya*, Wisdom Publications, Boston 2012, 648 págs.

WIJAYARATNA, M., *El Monje Budista. Según los textos del theravâda*, Pre-Textos Indika, Valencia 2010, 258 págs.

ZIMMER, H., *Mitos y símbolos de la India*, Ediciones Siruela, Madrid 1995, 266 págs.

-----, *Yoga y Budismo*, Kairós, Barcelona 1997, 260 págs.

-----, *Filosofías de la India*, Editorial Sexto Piso, Madrid 2010, 668 págs.

ANEXOS

ELENCO DE ARTÍCULOS PUBLICADOS POR EL AUTOR E INCLUIDOS EN EL CUERPO DE LA TESIS

JUAN ANTONIO TESTÓN TURIEL

TÍTULO: *El Antropoceno en Raimon Panikkar: Ecosofía*

AÑO: 2020

REVISTA: “Anthropocenica”

VOLUMEN: 1

PÁGINAS: 41-53

JUAN ANTONIO TESTÓN TURIEL

TÍTULO: *El itinerario intelectual de Raimon Panikkar (1919-2010):
teología, filosofía y espiritualidad*

AÑO: 2020

REVISTA: “Compostellanum”

VOLUMEN: 65

PÁGINAS: 349-395



Anthropocenica

Revista de Estudos do Antropoceno e Ecocrítica

Braga

24 de noviembre de 2020

Yo D. João Carlos Ribeiro Mendes, Editor de *Anthropocenica. Revista de Estudos do Antropoceno e Ecocrítica*, con ISSN 2184-8297.

Concedo permiso a D. Juan Antonio Testón Turiel para que reproduzca integra o parcialmente en su Tesis Doctoral en Filosofía titulada: “La relación filosofía y espiritualidad en el pensamiento de Raimon Panikkar”, el artículo publicado en nuestra revista *Anthropocenica*, y cuyo título y referencias son los siguientes: J.A. TESTÓN TURIEL, El Antropoceno en Raimon Panikkar: Ecosofía, volumen 1, año 2020, páginas de la 41 a la 53 (DOI 10.21814/anthropocenica.3092).

Braga, 24 de noviembre de 2020





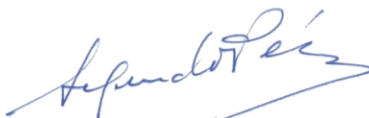
Santiago de Compostela

24 de noviembre de 2020

Yo D. Segundo L. Pérez López, Director de la Revista Compostellanum, con ISSN 0573-2018 y Depósito legal: C 1681-2015, órgano de expresión cultural y científica del Instituto Teológico Compostelano y perteneciente a la Archidiócesis de Santiago de Compostela.

Concedo permiso a D. Juan Antonio Testón Turiel para que reproduzca integra o parcialmente en su Tesis Doctoral en Filosofía titulada: “La relación filosofía y espiritualidad en el pensamiento de Raimon Panikkar”, el artículo publicado en nuestra revista Compostellanum, y cuyo título y referencias son los siguientes: J.A. TESTÓN TURIEL, *El itinerario intelectual de Raimon Panikkar (1919-2010): teología, filosofía y espiritualidad*, volumen 65, año 2020, páginas de la 349 a la 395.

Santiago de Compostela, 24 de noviembre de 2020



Fdo: Segundo L. Pérez López